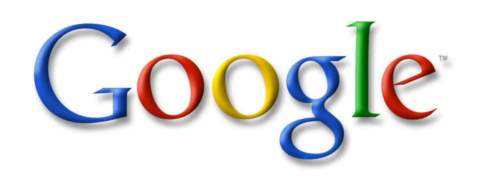
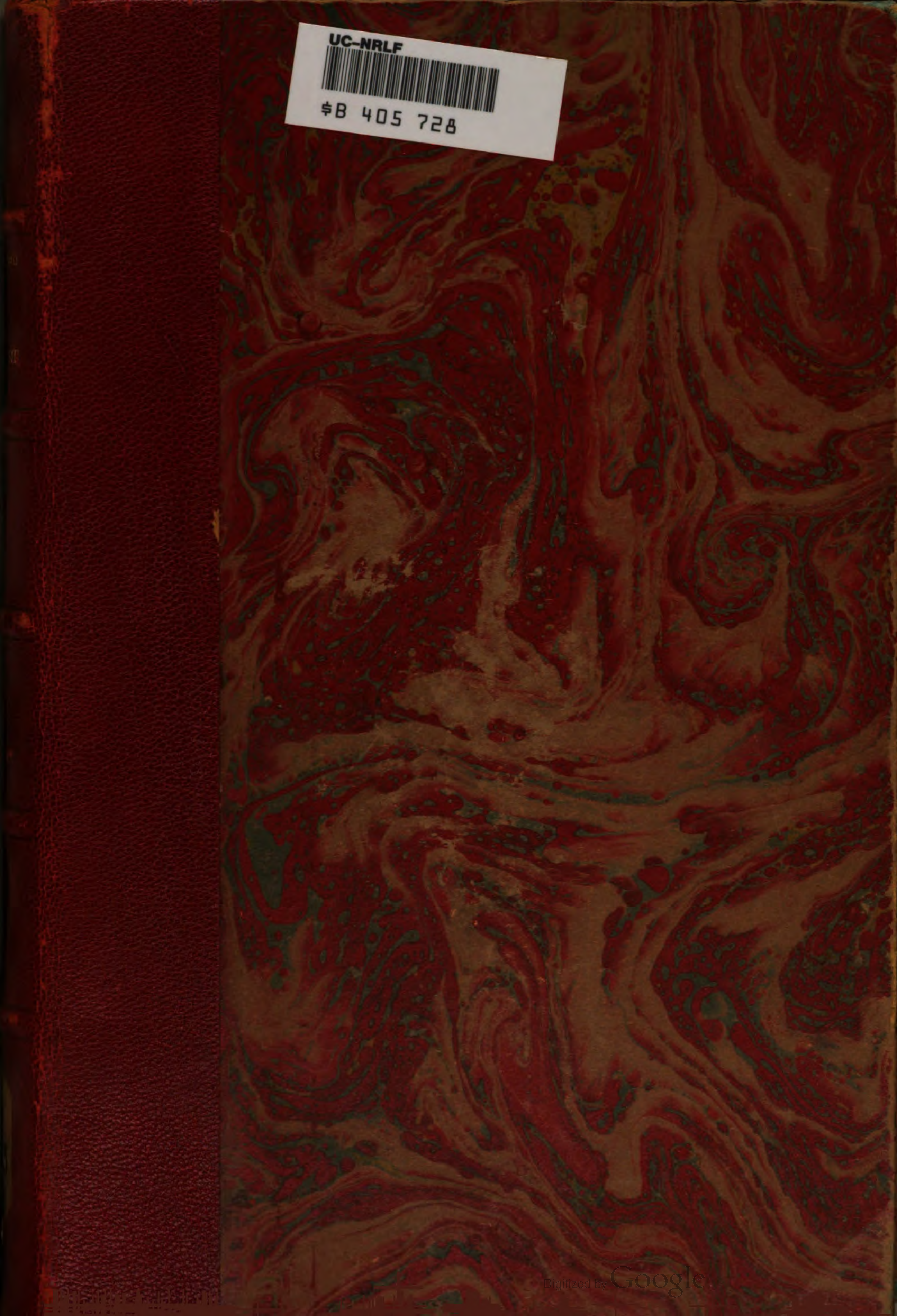
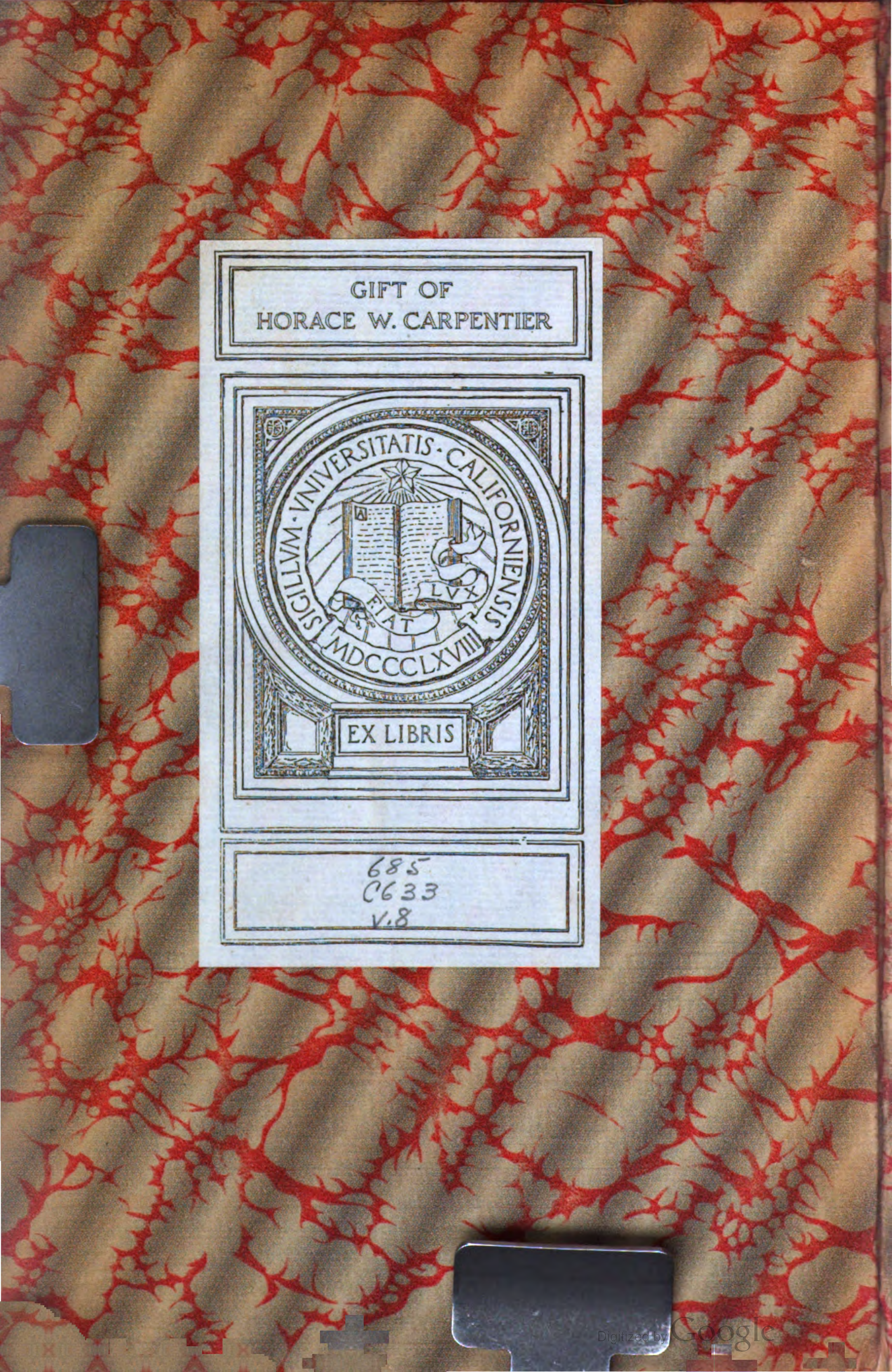
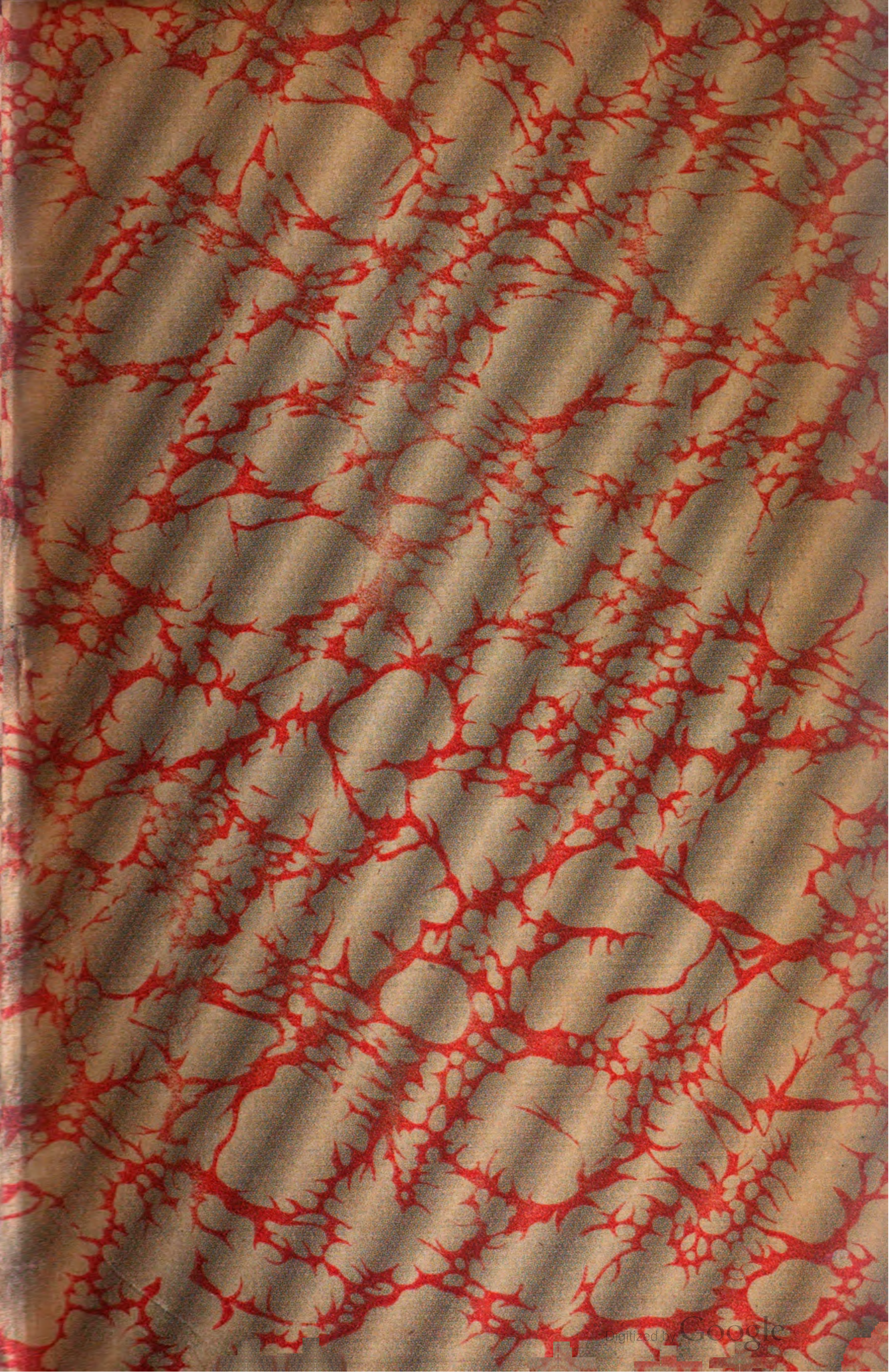






GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS
685
C633
v.8
Digitized by Google



RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR

CH. CLERMONT-GANNEAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE, DIRECTEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME VIII

Avec index général des volumes précédents

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

1924

RECUEIL

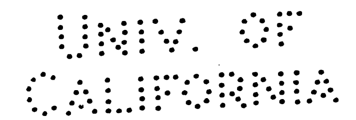
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — Angers, 4, rue Garnier.
Paris, 2, rue Monge.

RECUEIL

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR



CH. CLERMONT-GANNEAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE, DIRECTEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

TOME VIII

Avec index général des volumes précédents

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

1924

RECUEIL
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

§ 1.

Nouvelles inscriptions palmyréniennes.

I

M. Chabot[1] vient d'ajouter dix nouvelles inscriptions palmyréniennes aux séries qu'il avait déjà fait connaître[2]. Ce sont des épitaphes, en général assez brèves, accompagnant des représentations figurées, bustes ou bas-reliefs. Les documents lui ont été communiqués par M. E. Bertone, avec des descriptions des monuments qui, pour détaillées qu'elles soient, ne remplacent pas cependant les reproductions des originaux. Espérons que celles-ci nous seront données un jour, soit dans le *Corpus inscr. Semitic.*, soit ailleurs.

Les présents textes peuvent se répartir en trois groupes :

N°s 1-5 entrés dans la Glyptothèque Jacobsen postérieurement à la publication de M. Simonsen[3];

N°s 6-9, monuments vendus aux enchères à Paris les 2 et 3 mars 1903[4];

N° 10, copié par l'auteur à Damas en juin 1893.

La lecture et l'interprétation de ces inscriptions prêtent à quelques observations. Pour plus de commodité, je présenterai d'abord dans un petit tableau d'ensemble le résultat net des

1. *Journal Asiatique*, 1906, I, pp. 293-304.
2. Chabot, *Notes d'épigr. et d'arch. orient.*, I-IV (1897-1902).
3. Simonsen, *Sculptures et inscr. de Palmyre* (Copenhague, 1889).
4. Les n°s 6-8 acquis pour une collection américaine; le n° 9, par M. Bertone.



déchiffrements de M. Chabot, déchiffrements que l'absence de fac-similés ne permet pas de contrôler, en le faisant suivre des traductions qu'il propose. Je reviendrai ensuite sur les points qui méritent d'être signalés ou demandent à être discutés.

N°s

1 A חבל הדא || ברת בולחא || בר זבדאלא
B אתת ברעא || בר זבדעתא || שנת CCCC || XXXVII

2 מלכו בר לשמש בר חנבל אעבי || שנת LVIII

3 [.....ברת] שמעון בר חירן פ(ד/ר)(ד/ר)שי אתתה

4 חבל || נורבל || בר תימ[צא] || מתני

5 A [ידי]עבל בר || [מ]קימו כלב[ו] || חבל
B מלכו || בר [ה]יאל || עבל

6 חבל || חנינא || בר חנינא || עגא י(ר/ד)ק

7 ירחי בר || [נ]שא || [מ]קי[מו]

8 חבל || ... || בר נשא

9 A חבל || ידיעבל || בר עתעקב || ידיעבל || עתעקב || עקבו
B יום X || VII בכנון || שנת CCC || LIII

10 חביבי || בר נשא || עלבן || חבל

— N° 1. (*A*) Hélas! Hadâ, fille de Bolḥa, fils de Zabdelâ, (*B*) femme de Ber'â, fils de Zabd'atâ. Année 400 + 37.

— N° 2 ... Malikou, fils de Lišamaš, fils de Ḥannabel A'bai (?). Année 58.

— N° 3 ... de Siméon, fils de Ḥairan (fils de) $P^{DR}_{RD}SI$, sa femme.

— N° 4. Hélas! Nourbel, fils de Taim[ça], (fils de) Matnaï.

— N° 5. (*A*) Yedi'bel, fils de Moqîmou (fils de) Kalbu. Hélas! — (*B*) Malikou, fils de Ḥayel. Hélas!

— N° 6. Hélas! Ḥanînâ, fils de Ḥanînâ, 'Oggâ *IRQ*.

— N° 7. Yarḥai, fils de Neša (?), Moqîmou.

— N° 8. Hélas! ... fils de Neša, (fils de) Ḥašaš.

— N° 9. (*A*) Hélas! Yedî'bel, fils de 'Até'aqab (fils de) Yedî'bel, (fils de) 'Até'aqab, (fils de) 'Aqibou. (*B*) jour 17e de Kanoun; année 300 + 53.

— N° 10. Habibî, fils de Neša, (fils de) 'Olban. Hélas!

N° 1, A. — Le nom propre féminin הדא *Hadâ*, qui apparaît ici pour la première fois est susceptible également de la lecture *Hardâ*. Serait-il, dans un cas comme dans l'autre, une contraction

de celui de הדירא, *Hadîra* dont l'existence, jusque-là mise en doute[1], vient d'être confirmée par une autre inscription récemment publiée[2]?

Le n. pr. m. ברעא *Ber'â* s'est rencontré plusieurs fois dans l'onomastique palmyrénienne depuis les premiers exemples que j'en ai signalés[3]. L'origine étymologique en demeure toujours obscure. Les rapprochements bibliques que j'avais indiqués en leur temps, sans leur attribuer d'ailleurs plus de valeur qu'ils n'en méritent; les conjectures diverses successivement émises par M. Lidzbarski[4], et autres du même genre qu'on pourrait encore mettre en ligne, sont subordonnées à l'identité matérielle de la seconde lettre. Ils ne faut pas perdre de vue — comme je l'avais déjà fait remarquer — que cette lettre peut être un *dalet* aussi bien qu'un *rech*. Tant que ce nom ne se sera pas trouvé dans une inscription où ces deux lettres, de forme identique, ne seront pas distinguées l'une de l'autre par l'emploi, malheureusement trop rare en palmyrénien, du point diacritique, il sera permis d'envisager, ici comme ailleurs, la possibilité d'une lecture בדעא *Bed'a*[5]. Dans ce cas, on pourrait alors songer à < בלידע, nom théophore qui existe réellement[6] et dont la formation est des plus claires (*Bel sait*).

N° 2. — Le nouveau n. pr. חנבל *Hannabel,* « misertus est Bel », nous montre que le radical, *Hann*, *Ḥanan*, si fréquent dans l'onomastique phénicienne, punique et israélite, pouvait intervenir aussi, au moins comme premier terme, dans la com-

1. Lidzbarski, *Handbuch*, s. v.
2. Cf. *Recueil d'Arch. Orientale*, t. VII, p. 351.
3. *Études d'Arch. Orient.*, t. I, p. 107, inscription A; cf. *id.*, p. 109.
4. Il l'expliquait d'abord (*Handb.*, p. 245) par בל רעא. Plus tard (*id.*, p. 501; cf. *Ephem.*, I, 211), il propose < ברעתא, ce qui, en tout état de cause, vaudrait certainement mieux.
5. Je n'ose invoquer en faveur de cette lecture l'inscr. *RES.*, n° 32, malgré la remarque de M. Sobernheim sur la distinction qui y existerait entre les *dalet* et les *rech* pointés; la copie n'est pas assez sûre pour qu'on puisse faire sérieusement état de cette remarque. A noter que, là, le nom en litige est porté par une femme.
6. Au n° 16 de Chabot, *Notes d'épigr.*, I.

position des théophores palmyréniens. L'entrée en scène de ce radical permettrait peut-être de poser maintenant בולחא[1] < בולחן*, plutôt que < בולאחא*, ou < בולחיו*, ou < בולחוי*.

Pour le nom du dernier ancêtre, des deux lectures données comme possibles : אעבי ou אעבו, c'est la première qui est la bonne ; seulement il faut vocaliser *A'bî* au lieu de *A'bai*. C'est ce que permet d'établir la bilingue dont je me suis occupé à une autre occasion[2] et où ce nom est transcrit Ααβεῖ (génitif), avec ει = *î* comme d'habitude. L'étymologie en est encore à trouver. J'avais déjà rapproché le nom nabatéen עביו. M. Chabot compare le palmyrénien עבא, à rattacher à une racine verbale ayant le sens de « densus, spissus fuit ». Il est possible que le *aleph* y soit prosthétique, et que la prosthèse ait été appelée particulièrement par l'influence du *'ain*, initial à l'origine ; comparer le mécanisme phonétique des noms אעויד et אעילמי qui semblent bien correspondre respectivement à עויד(א, ו) et עילמי, et où le *aleph* se trouve dans les mêmes conditions.

Il n'y a pas à hésiter sur la signification du nombre *58* qui suit le mot שנת « année ». On ne saurait s'arrêter un instant, bien que M. Chabot se soit posé la question, à l'idée qu'il pourrait représenter l'âge du défunt — il y aurait, dans ce cas, le pluriel שנין « années ». C'est bien la date, énoncée comme d'habitude selon le comput des Séleucides. Seulement, le chiffre des centaines a été omis. Cette omission, ainsi que je l'ai déjà démontré[3], semble avoir été parfois systématiquement pratiquée par les Palmyréniens. Ce nouveau cas est à ajouter aux deux autres que j'ai signalés, avec toutes les explications nécessaires, et qui avaient complètement dérouté les premiers éditeurs des textes en cause. J'en produirai plus loin (p. 263, fig. 2) un nouvel exemple. En l'espèce, il faut suppléer vraisemblablement

1. *Bolhâ*, n. pr. palmyr. très fréquent (un exemple au n° 1 de la présente série). Il est transcrit dans une bilingue Βωλλας ou Βωλαας, et dans une inscription romaine *Bolhas* (*Rec. d'Arch. Orient.*, II, 83, 128 ; cf. *RES.*, 451).

2. *Rec. d'Arch. Orient.*, VII, p. 17, n° 24.

3. *Id. ib.*, pp. 32-33. J'ai comparé nos façons de dire courantes, « en 48 » = « en 1848 », etc.

(400) ou (500) + 58 = 146 ou 246 J.-C. Le premier chiffre me paraît plus probable.

J'inclinerais à croire, vu la symétrie de la disposition de la l. 2 par rapport à la l. 1, que *Malikou* est le nom du personnage figuré dans le bas-relief et non celui de son père ou ascendant. La lacune qui précède semble pouvoir être exactement comblée par le mot צלם : « Image de Malikou fils de etc... ».

N° 3. — Le n. pr. ברדשי est-il bien un patronymique, le nom du père de Ḥairan? Je croirais plutôt que c'est le nom même de la femme représentée assise sur le fragment de bas-relief, en isolant grammaticalement פ" אתתה de ce qui précède et en comprenant : « Ph. (qui est) sa femme ». La formule, ainsi conçue, est fréquente. D'autre part, beaucoup de noms de femmes se terminent comme celui-ci en *yod.* Les deux noms précédents, « Siméon fils de Ḥairan », appartiendraient alors non pas à la généalogie de la femme, mais à celle du mari, dont l'image devait figurer sur la partie droite, aujourd'hui disparue, du bas-relief. Il ne serait pas impossible même que *Siméon* fût en réalité le nom du mari ; en ce cas, il n'y aurait plus, dans le petit fruste qui le précède, qu'à restituer le mot צלם pour rétablir ainsi le texte en son entier :

[Image de] Siméon, fils de Ḥairan. — Ph., sa femme.

Féminin ou masculin, le n. pr. nouveau פרדשי (avec les possibilités de lecture *rech, dalet* pour l'un et l'autre des caractères 2 et 3), n'en demeure pas moins difficile à expliquer étymologiquement. Si la conjecture de M. Blochet (= فردوسى, *Firdousi,* « paradisiaque ») était fondée, le fait serait fort intéressant. Rien d'extraordinaire après tout, eu égard aux relations des deux pays attestées par plus d'un indice, si un Palmyrénien avait pris femme en Perse.

— **N° 4.** Le bas-relief, représentant un adolescent, doit provenir, comme l'a bien reconnu M. Chabot, de l'hypogée dont j'ai fait connaître autrefois [1] la dédicace principale.

1. *Études d'Arch. Orient.*, II, p. 55. Dédicace datée de l'an des Séleucides 406 = 95 J.-C.



— **N° 5. A.** — Le n. pr. masc. complété en כלב[ו] *Kalbou* pourrait l'être aussi bien, sinon mieux, en כלב[י], voire en כלב[א]. Ces deux dernières désinences lui donneraient une physionomie plus palmyrénienne que la première, marquée au coin nabatéen. Il convient de dire toutefois que les noms spécifiquement nabatéens ne sont pas étrangers à l'onomastique de Palmyre.

B. — Étant données l'incertitude expressément signalée du premier caractère et la description assez obscure des éléments qui le constitueraient, le n. pr. m. lu (ח)יאל, *Ḥayel*, ne pourrait-il l'être (דנ)יאל, *Daniel*? Cf. דנאל[1], Vog. 13, et aussi le nabatéen דניאל, *C. I. S.* II, 258? Nous avons d'autres exemples de noms juifs dans l'onomastique palmyrénienne.

La graphie עבל = חבל « hélas! », bien que vérifiée, paraît-il, sur un moulage, est tout de même faite pour surprendre. Le palmyrénien n'avait guère jusqu'ici montré de tendance à cette dégénérescence des gutturales, si marquée dans d'autres langues de la famille sémitique. En face d'un fait aussi insolite, il est bon d'y regarder à deux fois. Qui sait, l'inscription étant déclarée en assez mauvais état, si la ligne 3 ne serait pas à restituer : [בר ידי]עבל?. Nous aurions alors affaire, non pas à l'exclamation orthographiée d'une façon bien suspecte, mais au nom du grand-père du défunt :

Malikou, fils de Daniel [fils de Yedî]'bel.

La généalogie serait à deux degrés, comme dans l'épitaphe A qui forme le pendant de celle-ci, et dans laquelle se retrouve le nom [ידי]עבל *Yedî'bel*, mutilé précisément dans les mêmes conditions.

— **N° 6.** Le dernier mot lu ירק *IRQ* (ou ידק), et regardé comme un surnom pouvant avoir le sens de *flavus*, est étrange.

1. Je dois dire que cette lecture a été contestée par Nöldeke (*ZDMG.*, t. 24, p. 88) qui a proposé de lire חנאל. Je ne voudrais pas affirmer qu'il ait raison; mais cette divergence de vues même montre bien en tout cas que, dans l'écriture palmyrénienne, on peut parfois hésiter entre un ח et le groupe דנ (ou, naturellement, רנ). Sur le nom de חייאל en safaïtique, voir *Rec. d'Arch. Orient.* VII, 347.

Considérant les réserves mêmes faites par M. Chabot, à savoir que la reproduction qui a servi au déchiffrement est à très petite échelle et peu distincte; qu'il y a doute sur l'identité de la troisième lettre; enfin qu'une quatrième lettre peut être dissimulée par la sculpture, il est permis de se demander si l'on ne devrait pas lire tout simplement le nom bien connu de ירחי, *Yarhai*, avec un *khet* un peu cursif et dilaté. Dans ce cas, *Yarhai* serait non pas le surnom du grand-père (*'Ogga*)[1] du défunt (*Hanîna II*), mais le nom de l'arrière-grand-père de celui-ci.

— **N° 7**. Dans le nom restitué, non sans quelques réserves, [נ]שא, *Neśa*, le ש est signalé comme semblant être en ligature avec un ע qui serait formé aux dépens de sa branche droite. Le complexe ainsi décrit ne serait-il pas, en réalité, à décomposer en deux caractères distincts : ע + ד, ר[2] ou quelque autre lettre de structure analogue? On pourrait alors penser à un nom tel que *[ש]עדא, *Cha'adâ*, qui, à la vérité, ne s'est pas encore rencontré en palmyrénien, mais dont l'existence serait justifiable par celle de <שעדאל, *Cha'adel.*

— **N° 9.** — A, le nom du dernier ancêtre du défunt est-il bien עקבו *'Aqibou,* et non pas plutôt עקבי *'Aqbai*[3], avec une désinence plus palmyrénienne? Je ferai connaître dans un instant un nouveau monument dont l'épigraphe me semble apporter une assez forte présomption en faveur de cette dernière lecture. Il est facile, d'ailleurs, de confondre avec un *yod* un *waw* en ligature finale; les lapicides eux-mêmes s'y sont parfois trompés. En tout cas, la répétition papponymique du nom *'Até'aqab*, dans la généalogie du défunt nous indique peut-être que *'Aqbai* (toute réserve faite sur la véritable prononciation) est une forme

1. A transcrire et vocaliser plutôt *'Ogé* (= 'Ωγῆ, génitif), ainsi que je l'ai déjà montré (*Rec. d'Arch. Or.*, VII, pp. 7 et suiv.).

2. Souvent, en palmyrénien, la cupule qui forme la tête de ces deux lettres semble être déjetée à droite de la haste cambrée en arrière, au lieu de s'y rattacher normalement à gauche.

3. Ou *'Aqqabai*. Cf. Wadd. 1890 le génitif 'Αχχαβαίου ; toutefois, la lecture de l'inscription est trop peu sûre pour qu'on puisse s'y appuyer en toute confiance.

abrégée de celui-ci[1]. On pourrait alors poser : עקבי < עתעקב.

B. — A noter le libellé de la date, avec l'omission du mot générique ירח « mois » devant le nom spécifique du mois (*Kanoun*)[2].

La date lue 353 = 41 av. J.-C. me paraît *a priori* être bien haute. N'y aurait-il pas devant le chiffre des centaines une quatrième barre d'unité[3]? Cela nous donnerait 453 = 141 J.-C. Cette époque semblerait mieux convenir, si l'on compare à notre inscription celles que je viens de citer en note et qui, datant du ve siècle des Séleucides, présentent justement les mêmes particularités dans le libellé de la date. Un autre argument en faveur de cette correction sera produit plus bas (p. 12).

— **N° 10.** — Le n. pr. m. עלבן *'Olban,* sur la lecture duquel on pouvait hésiter[4] dans le seul exemple jusqu'alors connu, est désormais assuré. Aux rapprochements onomastiques que j'avais alors proposés[5], ajouter maintenant les observations que j'ai faites depuis[6] à propos du double nom : Γάλβας ὁ καὶ Ὀλβάνης.

II

Je profiterai de l'occasion pour faire connaître deux autres bustes épigraphiques de Palmyre qui me paraissent être inédits[7]. Après avoir appartenu à la collection de la comtesse de Béarn, ils ont passé en vente publique à Paris, le 21 février 1905. Le premier a été acquis par un de mes amis, M. A. Dutens, ce qui m'a donné toute facilité pour l'examiner. J'ignore le sort

1. La généalogie de *RES.*, 160 (עקיבא בר עתעקב), suggère une conclusion analogue.

2. Sur cette question, et sur l'omission, également facultative, de μηνὸς, μηνί, dans les inscriptions grecques de Palmyre, cf. *Rec. d'Arch. Or.*, VII, p. 355 (*P. 105*, I) et p. 358 (*P. 108*, V).

3. M. Chabot dit bien que les « chiffres marquant les unités ne sont pas absolument certains ». Mais je ne sais si cette observation est applicable aux chiffres de l'année aussi bien qu'à ceux du quantième du mois.

4. *RES.*, 44. M. Chabot proposait de corriger la copie en מלכו.

5. *Id.*, *ib.*

6. *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 239, 240.

7. Gravés planche I, n° 1 et n° 2.

ultérieur du second que je n'ai pu étudier que sur une reproduction phototypique.

N° 1. — A. Bas-relief de calcaire; hauteur, 0m,55; largeur 0m,40. Femme encore jeune, vue à mi-corps, de face, la tête et les épaules couvertes d'un voile brodé que les mains, posées à des niveaux différents, maintiennent contre la poitrine. Petits accroche-cœurs. La main gauche tient une clef[1]. Diadème, pendants d'oreilles, colliers à plusieurs rangs, le tout formant une riche parure. Au poignet gauche, un bracelet gourmette, à deux tours; à l'annulaire de la main droite, une bague. Dans le champ, à droite de la tête, gravé en quatre lignes :

ד
רעתא || ברת || מקימ[ו] || חבל

Ra'ata (*ou* Da'até?), fille de Moqîm[ou]. Hélas!

Le nom porté par la défunte nous était déjà connu[2], mais avec une orthographe légèrement différente : רעתה. Cette variation orthographique n'est pas sans intérêt, car elle est peut-être propre à jeter quelque lumière sur l'étymologie de ce nom jusqu'ici très obscure. La même variation s'observe, en effet, dans le nom de la divinité עתא ou עתה, soit isolé, soit engagé dans des composés onomastiques théophores, par exemple זבדעתא, à côté de זברעתה. Il est permis d'inférer de là que c'est peut-être bien ce nom divin *Até* que représentent les trois dernières lettres עתא ou עתה de notre nom de femme. Resterait alors à rendre compte de la première lettre, ר ou ד, laquelle devrait constituer, à elle seule, le premier élément du théophore. Il ne saurait s'agir, dans ce cas, que d'un élément ayant subi une forte contraction. Ce qui augmente ici la difficulté, c'est qu'il est impossible paléographiquement de savoir si nous avons affaire à un *dalet* ou à un *rech*, les deux seuls textes où ce nom ait jusqu'ici

1. Cet accessoire figure fréquemment aux mains des Palmyréniennes; il caractérise la condition matronale de la défunte dans son rôle de maîtresse de maison, tout comme la quenouille et le peloton de fil qui parfois le remplacent ou même l'accompagnent (cf. « domi mansit, lanam fecit »).

2. *Rec. d'Arch. Orient.*, I, p. 120, n° 2; cf. Simonsen, *op. c.*, p. 13, n° 32. La défunte est également fille d'un Moqîmou.



apparu, ne faisant pas usage du point diacritique. On pourrait penser, soit à < עתה + רע(א), soit peut-être mieux à < (י)ד(ע) < עתה'?

Le *waf* final du patronymique Moqîmou, invisible sur la photographie, masqué qu'il est par la saillie du relief, existe réellement sur la pierre.

N° 2. — Bas-relief de calcaire. Hauteur 0^{m},60; largeur 0^{m},46. Homme d'âge mûr, imberbe, vu de face, à mi-corps, coiffé de la haute calotte tronc-conique, ceinte d'une couronne de lauriers que ferme sur le devant un camée représentant un petit buste humain indistinct. Tunique et par dessus, toge ou *himation* à bordures richement brodées; ceinture avec large agrafe ciselée.

De la main droite, le défunt tient un flacon du genre alabastrum; de la gauche, une grande coupe basse, sans pied, très élégamment ciselée (guirlandes avec bucrânes? interposés). Ce dernier motif se retrouve assez souvent sur les bas-reliefs funéraires de Palmyre; comparer, entre autres, pour la pose des mains et pour les objets qu'elles tiennent, un monument de la collection Jacobsen[2].

B. *à gauche*	A. *à droite*
[חי](א) שנין	???
(? +)5 + 10 + 20 + 20	. . . . .
[מ]ית ירח	[בר יד]יע(ב)[ל]
אדר שנת	(בר) עתעק[ב]
3 + 10 + 20 + 20 + 20	עקבי

A. — [Hélas!?]. *X*, fils de Yedî'bel, fils de 'Até'aqab, (fils de) 'Aqbai;
B. — a vécu 55 (?) ans, mort au mois de Adar de l'an 73.

A. — En haut, deux lignes effacées qui contenaient probablement : l'une, l'exclamation usuelle חבל; l'autre, le nom du défunt.

Pour la lecture du nom de l'ancêtre, *'Aqbai,* lecture qui est

1. Il me paraît plus difficile d'admettre un abrégé < עתה + ד(ג), avec aphérèse du *guimel*, malgré l'existence réelle de ce nom théophore ainsi constitué.
2. Simonsen, *op. c.*, pl. V, C, I; cf. *Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 133 (n° 15).

ici certaine, cf. les observations que j'ai présentées plus haut (I, n° 9). De plus, la généalogie concorde, pour trois degrés, dans les deux épitaphes. Il semble, en conséquence, que les deux défunts appartenaient à la même famille, et que les deux monuments sortent du même hypogée. Étant donnée l'alternance papponymique, il est possible que le nom du défunt, détruit à la l. 2, ait été 'Até'aqab, et que ce personnage fût le propre père du défunt Yedî'bel de l'inscription précitée I, n° 9. Toutefois, cette induction est subordonnée au chiffre de la date qui, comme on va le voir, présente une difficulté assez sérieuse.

B. — Les formules חיא שנין « a vécu *n* années », et מית... « mort à telle époque » sont rares, mais non sans exemples. Pour la première, cf. entre autres, *RES.*, 25, 26; pour la seconde, *id.*, 49. Celle-ci se retrouve encore dans l'inscr. précitée I, n° 9, mais sans le mot caractéristique מית. Ce mot s'y trouvait-il gravé en première ligne de *A* et aurait-il disparu? C'est un point à vérifier sur l'original, qui appartient aujourd'hui à M. Bertone.

L'âge de notre défunt semble avoir été 55 ans. Mais il y avait peut-être encore une barre d'unité après le chiffre *5* (trait oblique à gauche, s'appuyant sur la queue du ע?). Cela ferait alors 56 ans. Si l'artiste n'a pas flatté son modèle, celui-ci, avec sa figure pleine, imberbe ou rasée *ad cutem*, et ses traits d'une juvénile fermeté, était remarquablement bien conservé pour son âge; cependant une large ride horizontale, barrant discrètement le front, nous avertit suffisamment que le défunt n'était plus en réalité de la première jeunesse.

Le libellé de la date « l'an 73 » nous offre un nouveau cas de la particularité que j'ai discutée plus haut à propos de l'inscr. I, n° 2 : omission systématique du centésime. J'inclinerais ici à le suppléer : (*400*). Cela nous donnerait : *Séleuc. 473* = 161/162 J.-C.[1]. Or, comme nous l'avons vu, le jeune Yedî'bel de l'inscr. I, 9

1. Je ne crois pas devoir faire état, pour plus de précision, de l'indication du mois. *Adar* correspond bien à mars dans le calendrier syro-macédonien ; mais il n'est point encore démontré que l'année palmyrénienne commençât en octobre et non pas à l'équinoxe vernal.

est mort en 453[1] des Séleucides = 141/142 J.-C. Si, comme plus d'un autre indice nous y invite, nous admettons qu'il était le fils de notre personnage, il en résulterait qu'il avait précédé son père de vingt ans dans la tombe; la chose n'a en soi rien d'impossible, le père marié à 20 ans, ayant pu perdre à 35 ans un fils âgé d'une quinzaine d'années.

III

Parmi les dédicaces d'autels palmyréniens, toutes taillées à peu près sur le même patron, il en est une qui a résisté jusqu'ici à tous les efforts, du moins dans une de ses parties essentielles. MM. Mordtmann père[2] et fils[3], M. Littmann[4], moi-même[5], M. Lidzbarski[6], nous avons successivement attaqué le problème sans arriver à un résultat tant soit peu satisfaisant.

La difficulté gît dans le mot לתרן que M. Littmann a cru lire au commencement de la l. 3 de cette inscription et qui est tout à fait déroutant. C'est à tort que M. Lidzbarski[7] m'attribue la conjecture : « au dieu Trône ». Je n'ai jamais rien dit de tel. Il a dû y avoir dans son esprit quelque confusion avec les observations de M. Littmann sur la conception sémitique du trône divin, conception dont je me suis occupé autrefois en effet, comme celui-ci le rappelle, mais en me plaçant à un tout autre point de vue et sans faire intervenir, ni peu ni prou, dans la question l'inscription en litige. En ce qui concerne cette dernière, je me suis borné à parler uniquement de la possibilité non pas d'un

1. Si l'on admet la rectification que j'ai proposée pour d'autres motifs et qui trouverait ainsi sa confirmation.
2. Mordtmann, *Neue Beitraege*, p. 45, nº 27.
3. J. Mordtmann. *Palmyrenisches* (1899), p. 34.
4. Littmann, *Semitic inscriptions*, p. 82, nº 14.
5. *Recueil d'Arch. Orient.*, VII, p. 36 (nº 14).
6. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, p. 310.
7. *Ephemeris*, *l. c.* : « während Cl.-Gan. in ihr die Nennung eines « Gott Thron » vermutet ».

prétendu « dieu Θρόνος », mais de quelque dieu purement indigène, faisant le pendant de la déesse nabatéenne תרה ou תדה; cela exclut forcément l'équivalence תרן = θρόνος admise par M. Littmann et au contraire repoussée par moi.

En examinant à nouveau la copie de ce dernier, je doute fort maintenant que nous ayons affaire au nom spécifique d'un dieu quelconque. Je me demande, vu les incertitudes de la copie, si le groupe en litige ne serait pas simplement quelque participe pluriel terminé en ן, à l'état absolu, et gouvernant à l'accusatif les mots qui le suivent (אלה[ה]א קדישא = θεὸν ἅγιον). Notre inscription rentrerait alors dans la catégorie des dédicaces collectives.

Si l'on se place à ce point de vue, on pensera, tout de suite au מודן des formules ordinaires. Les deux dernières lettres iraient bien ; mais les deux premières, si précaire que soit la copie, se laissent difficilement ramener à cette lecture. Et puis, l'on attendrait plutôt, avec ce verbe, un régime indirect au datif commandé par ל (cf. les errements du syriaque et aussi le grec εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ). Il faudrait, en conséquence, admettre et chercher quelque autre verbe, toujours au participe pluriel, état absolu, mais susceptible de gouverner l'accusatif. Serait-ce par hasard, קרן? La correction serait assez paléographique, les deux éléments d'un large *qoph*, plus ou moins mutilé, ayant pu être dissociés dans la copie et pris pour deux lettres distinctes. D'autre part, comme je l'ai montré ailleurs [1], le verbe קרא, « invoquer », pouvait en palmyrénien gouverner l'accusatif aussi bien que le datif et, de plus, il y était souvent traité avec l'orthographe défective. D'ailleurs, sur ce dernier point, nous avons une analogie frappante, c'est celle du pluriel מודן = מודין (participe *aphel* de ידא), dont je viens justement de parler, mais pour l'écarter, le mot ne répondant pas suffisamment aux données graphiques de la copie ; cette analogie justifierait amplement si besoin était, קרן = קרין. Dans ces conditions, les trois premières lignes de cette

1. *Rec. d'Arch. Or.*, VII, n. 345 : cf. p. 346 (y corriger la citation *Ps.* XVII, 16 en XVII, 6).



dédicace, rebelle jusqu'ici à toute explication plausible, seraient à traduire ainsi :

En pieux souvenir à celui dont le nom est béni pour l'éternité, le bon et miséricordieux ! Invoquant le dieu saint, *X* fils de *Y*, et *Z* fils de ...[1].

Après quoi venaient les noms des dédicants, qui malheureusement sont détruits sans remède.

IV

Je signalerai sommairement un autre monument palmyrénien que j'ai eu tout récemment l'occasion d'entrevoir chez un marchand d'antiquités à Paris. C'est un grand bloc de calcaire dans lequel sont sculptés deux bustes de face, groupés d'une façon assez intéressante.

A droite, homme imberbe, coiffé de la grande calotte tronc-conique (avec couronne de lauriers, fermée par un camée représentant un petit buste humain). Le défunt tient de la main gauche un petit vase rempli de fruits (?); la main droite est mutilée.

A gauche, femme voilée appuyant sa main gauche sur l'épaule gauche de l'homme, le bras étant supposé passer derrière le cou de celui-ci :

A droite du buste d'homme :

מלא בר תיביל בר מלא חבל
Malé, fils de Taibbol, fils de Malé, Hélas!

A droite du buste de femme :

אקמא אמה Aqmé, sa mère.

Noms propres connus. Il restera à rechercher si les person-n'appartiennent pas à quelqu'une des familles de Palmyre dans lesquelles ces noms ont déjà apparu.

1. Ou peut-être deux frères : « *X* et *Y*, les fils de *Z* ». Ou encore, un père et son fils, un mari et sa femme, etc. En tout cas, pluralité des dédicants.

§ 2.

Inscription néopunique.

M. Ph. Berger a fait connaître dernièrement[1] une inscription néopunique récemment découverte dans la région de El-Kef (Tunisie) par le capitaine Benet. D'après la transcription et la traduction qu'il en donne, ce serait une stèle funéraire érigée à une femme נעו[יכת]ע, *Naou[ict]a*, fille de פעכעי, *Pacaï*, par un certain וינרכץ, *Ouinarcats*, fils de [מ]ל[כ]צען *[M]al[c]atsan*. Celui-ci est probablement le mari de la défunte, bien que le lien qui unissait les deux personnages ne soit pas spécifié.

Au premier abord, l'aspect barbare du nom de l'auteur de la dédicace[2] lu *Ouinarcats*, pourrait incliner à croire qu'il appartient à l'onomastique indigène, libyque ou berbère. Je ne le pense pas. Bien que je n'aie sous les yeux ni l'estampage, ni une copie figurée de l'inscription, j'estime *a priori* que le dernier caractère pris pour un *tsade*, doit être en réalité le *samek* néopunique[3] qu'on a confondu si longtemps soit avec cette lettre, soit avec le *chin* ou le *zain*, et auquel j'ai pu, il y a quelques années, restituer son identité et sa place, jusqu'alors laissée vide, dans l'alphabet néopunique. L'apparition de cette sifflante particulière à la fin du nom en litige est, à mon avis, l'indice d'une désinence d'origine étrangère, grecque ou latine. Ce premier point admis, je propose de considérer le quatrième caractère non pas comme un *rech*, ainsi que l'a fait M. Berger, mais comme un *dalet*. On sait que trop souvent il est difficile, par-

1. *Bulletin arch. du Comité des trav. hist.* (extr. des procès-verbaux, juillet 1906, pp. XII-XIII.

2. La même modification est vraisemblablement à introduire dans le nom מלכצען, à lire מלכסען (?), toutes réserves faites d'ailleurs sur la première et la troisième lettre matériellement douteuses. Pour la finale, cf. le n. pr. m. מעגרסען, à lire ainsi dans la néop. n° 47, au lieu de מעגרשאן (cf. *Magarsae* dans l'inscription romaine de Lambèse, *Bull. arch. com.*, 1899, p. 183 ; à lire ainsi, au lieu de *Smagarsae*).

fois impossible, de distinguer ces deux lettres dans l'écriture néopunique. Nous obtenons ainsi la lecture :

ויגדכס *Ou-i-n-d-k-s*

dans laquelle je reconnais une transcription très exacte du *cognomen* romain *Vindex*. Je ferai remarquer, à l'appui, que ce nom est un de ceux qui se rencontrent assez couramment dans l'onomastique des inscriptions latines d'Afrique (cf. *C. I. L.*, VIII, *index*). Peut-être y avait-il acquis dans les milieux indigènes une certaine popularité à la suite du proconsulat de M. Claudius Macrinus *Vindex* Hermogenianus qu'on place, sans en être bien certain, sous le règne de Septime Sévère[1].

Il ne serait pas impossible que le nom du père de la défunte fût, lui aussi, la transcription de quelque nom romain, terminé peut-être en *aeus* = עי. Mais sur ce point je n'oserais rien affirmer sans avoir sous les yeux une reproduction réelle de l'original et je m'abstiendrai de signaler les diverses lectures restituées auxquelles on pourrait songer dans cet ordre d'idées.

Le dernier mot de l'inscription est transcrit הנעדר et traduit *ex-voto*. L'apparition d'un tel mot dans une épitaphe est faite pour surprendre, d'autant plus qu'on ne voit pas comment il peut se rattacher grammaticalement au contexte. Si on l'en détache, en comprenant, comme le fait M. Berger :

Ouinarcats (= *Vindex*), fils de Malcatsan. Ex-voto,

la formule elle-même serait aussi insolite que l'expression est peu en situation. Ce qu'on attendrait plutôt à cet endroit, c'est quelque qualificatif commandé par l'article se rapportant à l'auteur de la dédicace funéraire : « Vindex, fils de, etc., le ... » Ce qualificatif pourrait être un nom de métier ou de fonction, ou bien même, et peut-être mieux, un ethnique. Pour se prononcer, l'autopsie de la pierre ou, à défaut, l'estampage, serait encore ici indispensable. Sans prétendre préjuger la question, on pourrait toutefois se demander, vu les incertitudes propres

1. Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, I, 245.



à l'écriture néopunique, si le mot lu הנעדר ne serait pas par hasard à lire en réalité : ...התעבר, *le Tabr*..... Beaucoup de noms de lieux africains commencent par cette préformante *Ta, Tha*. En l'espèce, il serait assez tentant de songer au municipe colonial *Thabraca*, aujourd'hui *Tabarka*, voire à d'autres localités antiques plus voisines de El-Kef : *Thibar, Thuburbe, Thubursicum*, etc. Toutefois la présence du *'ain* dans le toponyme néopunique — si toponyme il y a — indiquerait plutôt une syllabe initiale vocalisée en *Tha*.

Quant à ce qui est du mot obscur par lequel débute l'inscription, il est bien probable que c'est celui-là même qu'on lit en tête de toutes ces épitaphes : מנא, « a été érigé », avec des orthographes si variées. Selon M. Berger, il serait ici remplacé par un mot jusqu'à présent inconnu, inexpliqué et inexplicable : ע[פ][כ]א. Mais sa transcription même, avec les caractères douteux qu'elle comporte, offre, somme toute, les éléments paléographiques suffisants pour une restitution qui s'impose quelles que puissent être les apparences contraires.

II

Les observations qui précèdent ont été communiquées à l'Académie dans sa séance du 7 septembre 1906[1]. Basées uniquement sur la simple transcription du texte en caractères hébraïques donnée par M. Berger[2], elles étaient, comme de juste, subordonnées à l'autopsie du monument dont je n'avais alors sous les yeux aucune reproduction. Depuis, M. Merlin, directeur du service des Antiquités et Arts, a eu l'obligeance de m'envoyer des estampages et des photographies qui me permettent de parler plus pertinemment de la question.

1. La référence au *Bull. Arch.* contenant la note de M. Berger, que j'ai donnée plus haut (p. 15) se rapportait à l'extrait anticipé des procès-verbaux. Elle doit être modifiée comme suit, selon la pagination définitive du fascicule 3 de l'année 1906, paru depuis : p. CCXLVIII.
2. *CR. Acad.* 1906, p. 445.



Bien qu'elles laissent encore quelque peu à désirer, l'examen de ces reproductions me paraît confirmer, au moins sur deux points essentiels, les conclusions auxquelles j'étais arrivé par voie d'induction conjecturale.

Le mot énigmatique par lequel débute l'inscription est bien tout simplement comme je l'avais supposé, le verbe ordinaire טנא « a été érigé ». On discerne nettement les linéaments essentiels du *tet* initial, quoique la lettre ait passablement souffert. La suivante est visiblement un *noun.*

Pour ce qui est du nom du dédicant, la lecture וינדכס = *Vindex*, que j'avais proposé de substituer à l'invraisemblable וינרכץ = *Ounnarcatz*, est pleinement confirmée. La troisième lettre, avec sa grosse tête et sa queue courte, répond mieux paléographiquement à la forme du *dalet* qu'à celle du *rech*. Quant à la dernière, c'est bien le *samek* néopunique tel que je l'avais soupçonné *a priori*, avec sa structure si caractéristique.

Sur d'autres points encore les nouveaux documents nous apportent quelque lumière. Le nom de la défunte n'est certainement pas נעו[יכת]ע, comme l'a lu M. Berger. La lettre qui suit le *waw* est encore ici le *samek*, dont les éléments indûment dissociés ont fourni la lecture erronée *yod* + *kaph*. La première lettre, qui a souffert à sa partie supérieure, pourrait être à la rigueur un *taw* aussi bien qu'un *noun*. La tentation serait assez forte d'y chercher quelque nom d'origine romaine comme celui de *Vindex*. J'avais même pensé un moment à une transcription de *Fausta*. Mais la tige du premier caractère est trop raide pour avoir pu appartenir à un *phé*. D'ailleurs, on s'attendrait dans ce cas à voir le *t* latin rendu, comme d'habitude, par un *tet* et non par un *taw*. Le plus sage, jusqu'à meilleur avis, est de considérer ce nom de femme comme appartenant à l'onomastique indigène; cf. pour l'élément initial, le nom de femme תעונת néop. nº 130[1]?

1. Peut-être pourrait-on comparer les noms de personnes *Thevestina*, *Thevestinus*, *Tevestina*, etc., qui semblent avoir été à l'origine des ethniques de *Theveste* (Tebessa)?

Il doit en être de même du nom du père פכעי. Je m'étais demandé plus haut si le groupe final עי ne correspondrait pas par hasard à une terminaison *aeus, aius*. Je pensais à געי = *Gaius*. Mais cette terminaison apparaît aussi dans des noms néopuniques notoirement indigènes, témoin חתעי (Maktar, n° 2[1]). Ici également, d'ailleurs, le *kaph* est exclusif d'une origine romaine, le *c* latin étant rendu constamment par le *qoph*[2]. Il se peut que notre nom פעכעי soit identique à celui qu'on a lu autrefois, non sans hésitation, פ(ל)כעי ou פ(ע)כעי dans la grande dédicace de Maktar (col. 4, l. 2[3]).

La lecture de la dernière ligne demeure toujours extrêmement douteuse. Tout ce qu'on peut assurer, c'est que celle proposée par M. Berger

[מ]ל[כ]צען הנעדר [M]al[c]atsan. Ex voto

est entièrement à rejeter. La première lettre, fort mal conservée, est difficilement un *mem*; elle a plutôt l'allure d'un *waw*, ou mieux d'un *yod*. La deuxième est certainement un *taw*, la troisième non moins certainement un *samek*. La quatrième n'est pas un *'ain*; c'est la tête bouclée d'une lettre telle que *dalet*, *rech* ou *bet*. Si on lui attribue cette dernière valeur, on obtient le mot בן « fils ». Par suite le nom précédent serait (ו)לתס ou (י)לתס. Ici encore la terminaison par *samek* pourrait faire tout d'abord penser à la transcription de quelque nom romain[4]; mais ici aussi la présence d'un *taw* fait obstacle à

1. Berger, *Mémoire* etc.... *Maktar*, 1899, p. 38.

2. Le *kaph* n'intervient guère dans les transcriptions néopuniques de noms propres romains que lorsqu'il s'agit de rendre analytiquement l'articulation *x* (témoin *Vindex*; cf. aussi פלכש ou פלכס = *Felix*). Cette convention est conforme à la conception phonétique du ξ grec = χσ et non κσ.

3. *Id. id.*, pp. 14 et 34. A bien considérer le fac-similé, il est possible qu'il n'y ait jamais eu aucun caractère gravé entre le *phé* et le *kaph*. L'orthographe serait alors défective du premier *'ain*.

4. Je ne crois pas qu'il faille céder au mirage ולנס = *Valens*. Le *noun* se distingue nettement du *taw* dans cette inscription, et c'est sûrement cette dernière lettre à laquelle nous avons affaire ici. Du reste, nous connaissons par ailleurs (*Rec. d'arch. Or.*, VI, 388) la transcription néopunique de *Valens* = ואלס.



pareille conjecture. Le nom appartient peut-être à l'onomastique libyque; cf. les noms néopuniques assez nombreux commençant par יל, יעל. Si ce groupe est bien suivi du mot בן, c'est un autre nom propre, celui du grand-père de Vindex, qu'il faudrait chercher dans le dernier mot qui, en tout cas, n'est certainement pas הנעדר. La troisième lettre, non fermée par en bas, n'est pas un *'ain*; elle ressemblerait plutôt, à l'attitude près[1], au *zain*, tel qu'il est tracé à la l. 1. La quatrième lettre avec sa queue très longue est un *rech* plutôt qu'un *dalet*. Enfin la cinquième ressemble beaucoup plus à un *bet* qu'à un *rech*. Après quoi l'estampage montre encore les traces d'un dernier caractère donnant l'impression d'un *yod*. On arriverait ainsi à quelque chose comme : הנזרבי. Ce ne serait guère satisfaisant comme nom propre. Aussi me demandé-je si le trait vertical qui suit le *hé* représente bien un *noun*, et s'il ne faudrait pas considérer cet ensemble des deux éléments comme constituant une seule lettre, le *khet*. On sait que le *khet* néopunique affecte assez souvent cette forme analytique : un *hé* suivi d'un trait vertical. Si c'est le cas ici, on pourrait lire alors הזרבי, autrement dit עזרבי, étant donnée l'égalité bien connue *khet* = *'ain* dans l'orthographe néo-punique. Le nom serait peut-être apparenté aux noms יעזרבי[2] (néop. n° 51), יעזרבעי[3] (néop. n° 13), יזרבעי[4] (néop. n° 45), le tout formant un groupe d'abréviations possibles de la forme ordinaire עזרבעל?

Moyennant ces divers amendements et, bien entendu, sous le bénéfice des réserves sérieuses que comportent plusieurs d'entre eux, on pourrait donner du texte la transcription suivante (A), qui diffère sensiblement, comme on peut le voir, de celle proposée par M. Berger (B).

1. Le caractère est vertical et non penché.
2. A lire plutôt יעשרבי ou יעסרבי, avec l'équivalence connue *samek* = *zain*.
3. Ou יעשרבי, יעסרבי. A lire ainsi, au lieu des lectures erronées jusqu'ici admises : יעזרבעל (Schroeder, *Phön. Spr.*, p. 269, n° 3), et יעזרבל (Lidzbarski, *Handb.*, s. v.).
4. Ou ישרבעי.

B	A
[ע]פ[כ]א אבן ז לנעו[יכת]	(ט)נא אבן ז לתעוסת
ע בת פעכעי טינא	ע בת פעכעי טינא
לא וינרכץ בן	לא וינדכס בן
[מ]ל[כ]צען הנעדר	ילתס בן חזרבי

On pourrait traduire ainsi :

A été érigée cette pierre à Taouasta' (?), fille de Pha'c'aï. La lui a érigée Vindex, fils de YLTS (?) fils (?) de Hazarbai (?).

§ 3

Topographie de la Jérusalem antique.

M. Kümmel vient de publier un ouvrage qui constitue une contribution importante à la connaissance de la topographie de la Jérusalem antique. Le titre de l'ouvrage[1], indique suffisamment le but que s'est proposé l'auteur : mettre à la disposition de ceux qui s'occupent de ces problèmes si compliqués des matériaux solides et précis fournis par le terrain lui-même au cours des fouilles, soit systématiques, soit fortuites, qui y ont été pratiquées depuis une quarantaine d'années. Il les leur offre sous la forme d'une carte de Jérusalem et de ses environs immédiats, carte à grande échelle (1/2500e), basée sur celle de l'*Ordnance Survey* (1865), et accompagnée d'un texte descriptif très détaillé, distribué méthodiquement, avec des références constantes et minutieuses à toutes les sources auxquelles il a pu puiser ses renseignements.

L'assiette de cet immense travail de compilation topographique est constituée, non pas par le relief du terrain dans son état actuel, mais par le sous-sol rocheux sur lequel il repose, ou est censé reposer. Le modelé de ce sous-sol est représenté par des courbes de niveau équidistantes de 3 mètres en 3 mètres. Bien entendu, ces courbes du rocher sont en grande partie imagi-

1. A. Kuemmel, *Materialien zur Topographie des Alten Jerusalem, Karte und Begleittext*. — Haupt, Halle a S. 1906. (Carte en 2 feuilles ; texte XVI — 198 pp. in-8°).

naires ; il n'y a de certain, que les points par lesquels l'auteur les fait passer, points constatés authentiquement par les fouilles.

Déjà Zimmermann avait entrepris en 1876 un travail analogue, plus complet même à certains égards, puisque ses plans étaient éclairés par une série de coupes en sens divers, qui font défaut ici. Néanmoins, l'œuvre de M. Kümmel a sur celle de son devancier une supériorité marquée, car, grâce aux découvertes et aux constatations faites entre temps, il a pu faire état de 473 points de niveau, tandis que Zimmermann n'avait pu en faire entrer que 364 dans ses calculs.

Sur ce substratum rocheux, l'auteur a projeté l'image planimétrique de la Jérusalem de nos jours, d'après la carte de l'*Ordnance Survey* mise au courant, avec l'indication des divers restes antiques exhumés çà et là. Pour plus de commodité, il a divisé la majeure partie de la surface en carrés de 200 mètres de côté, avec coordonnées alphabétiques et numérales (A — I + I — XIII), indiquées en marge et destinées à préciser les références du texte explicatif.

On ne saurait trop louer l'exécution matérielle de cette carte : gravure irréprochable, choix judicieux des couleurs conventionnelles, clarté et lisibilité parfaites malgré l'abondance des détails. Elle fait réellement grand honneur à l'établissement cartographique de Wagner et Debes.

M. Kümmel annonce qu'il prépare sur la même base un plan en relief vraiment digne de ce nom, c'est-à-dire où, contrairement à la tricherie ordinaire, les hauteurs seront rigoureusement à la même échelle (1/2500e) que les distances horizontales, et qui embrassera une aire sensiblement plus étendue autour de la Ville Sainte. Les courbes hypsométriques y seront seulement construites de 4 mètres en 4 mètres au lieu de 3 mètres. Un pareil plan ne saurait manquer d'être le bienvenu.

Quoique très consciencieux et propre à rendre de sérieux services, le travail de M. Kümmel prête à plus d'une critique. Ainsi on est surpris qu'il n'ait pas eu connaissance d'un document qui, en l'espèce, était de première importance, le *Plan of*

Jerusalem reduced by permission from the Ordnance Plan 1/2500 Scale, etc., to illustrate recent discoveries. Ce plan à échelle de 1/3670e, publié vers 1898 (?), sous la direction du regretté sir Charles Wilson, l'auteur même du grand plan primitif sur lequel M. Krümmel a opéré, et la *Reference list* qui l'accompagne auraient montré à celui-ci une notable partie de sa tâche déjà faite, et fort bien faite. Il y aurait même trouvé plus d'une indication précieuse qui lui a échappé. Je citerai, par exemple, dans la région sud : le « columbarium », près de Bourdj el-Kibrît (F, 10) ; un « old wall » entre l'angle S. E. du Birket es-Soultân et l'aqueduc antique ; le « old gateway », poterne que j'ai découverte et fouillée vers l'extrémité sud du mur oriental du Haram ; anciennes chapelles creusées dans le roc, à Selouân (J, 12-13) ; un peu plus au sud, « cave ». A l'intérieur de la ville (en F, 9), un « well brackish » et, un peu plus au sud, une « apse », un autre « well brackish » (en E, 9). Rien, du moins dans le texte, sur le grand aqueduc souterrain en aval de Bir Eiyoûb, dont l'amorce est cependant marquée sur la carte. Au nord, en dehors de la ville, manquent : « old tombs, steps » (en I, 6), cf. *Statement*, 1897, p. 267 ; au S. O. des Qoboûr el-Moloûk (D, 2), « old tomb » (*Stat.*, 1896, p. 305) ; « old tombs », ruines diverses et canal creusé dans le rocher (D, 4) ; « cistern, tombs, etc. (E, 5), *Stat.*, 1897, p. 105 ; « tomb » (D, 5) ; « mosaics » (C, 4) ; l'énorme colonne monolithe gisant encore dans son lit de carrière (A, 5), et destinée au temple d'Hérode, cf. mes *Archaeological Researches*, t. I, p. 254 ; nécropole de Kerm ech-cheikh (en G, 4), très importante pour la détermination de l'âge du fossé nord de Jérusalem, cf. *op. c.*, p. 247. A l'intérieur de la ville, vieux mur au N. O. de l'église du Saint-Sépulcre (D, 7), cf. *Statement*, 1891, p. 276. La carte est muette aussi sur les intéressants vestiges d'antiquités dégagés dans les excavations pratiquées au Hammâm es-Soultân.

Je pourrais multiplier ces exemples d'omissions regrettables. Je me bornerai à en citer encore un. Par suite des circonstances exceptionnelles, j'ai réussi, en 1874, à faire un sondage clandes-

tin à l'intérieur même de l'inviolable sanctuaire musulman de la Sakhra; j'ai pu le pousser sinon jusqu'au roc même, du moins jusqu'au sol vierge, recueillant ainsi une cote de niveau dont M. Kümmel aurait sûrement apprécié la valeur pour la question du temple juif, s'il s'était reporté à mes *Archæolog. Researches*, t. I, p. 216 (cf. le plan, p. 154, n° 5). Dans le même ouvrage (p. 296), il aurait trouvé une constatation[1] remontant à 1871 et permettant de combler une lacune dans le tracé du mur d'enceinte d'Ophel, relevé plus tard par M. Guthe, un peu superficiellement.

En principe, M. Kümmel s'est interdit toute hypothèse archéologique, prétendant s'en tenir à une exposition aussi objective que possible des faits matériellement constatés. Le principe était fort louable. L'auteur a eu le tort d'y déroger trop souvent, et cela justement sur quelques-uns des point les plus controversés. C'est ainsi qu'il se prononce carrément contre l'authenticité du Saint-Sépulcre. Soit! Mais alors pourquoi, d'autre part, faire aux rêveries de Gordon et de Conder l'honneur de les prendre au sérieux, d'inscrire sur sa carte même un « *Golgatha* (verm.) », un *Hl. Grab* (n. Gordon) »[2], un autre « *Hl. Grab* (n. Conder) »? Je crains qu'en sortant ainsi de la neutralité scientifique qu'il annonçait, l'auteur n'ait cédé là à je ne sais quel parti-pris tendancieux, voire confessionnel.

Ailleurs, de quel droit inscrit-il, sur une hauteur à l'ouest de Jérusalem, la légende aussi fallacieuse qu'alléchante : *Epitaph des Herodes*? Sans doute, on a découvert là, il y a quelques années, un sépulcre assez remarquable par son ornementation.

1. Fragment du mur d'enceinte antique disparu depuis, à localiser à 317 mètres S. E. du saillant de El-Khatouniyé, entre les courbes 615-678 mètres, au bord du sentier (à l'intérieur du carré conventionnel G, 11).

2. L'hypothèse absolument gratuite du héros infortuné de Khartoum a eu un très vif succès dans certains milieux protestants d'Angleterre. Elle n'avait même pas le mérite de la nouveauté, car c'est déjà sur ce tertre pittoresque que, bien des années auparavant, Gérôme avait placé sa scène de la crucifixion. L'art peut prendre avec la réalité les plus grandes libertés, mais il n'en va pas de même de l'archéologie.

Mais rien n'en est sorti qui prouvât peu ou prou, que c'est le tombeau d'Hérode. Quant à la prétendue « épitaphe » dudit tombeau, on n'en a jamais trouvé trace.

Par contre, l'auteur a omis d'enregistrer sur sa carte, aussi bien que dans son texte descriptif, certaines indications qui cependant avaient leur prix, étant donnée surtout l'importance qu'il attribue, avec raison, au rocher et aux conditions dans lesquelles celui-ci apparaît à nos yeux. J'ai déjà signalé quelques-unes de ces omissions. En voici d'autres plus graves, qu'il aurait pu éviter s'il avait bien voulu prendre la peine de se reporter à tel ou tel de mes ouvrages. C'est ainsi qu'il ignore ou laisse ignorer à ses lecteurs, l'existence d'une sorte de *keroub* assyrien sculpté sur le roc, dans les antiques carrières dites « Cavernes Royales ». Même silence en ce qui concerne le reste d'inscription en caractères phéniciens gravés au dessus de la porte de l'édicule de style égyptien taillé dans le roc, à l'entrée du village de Selouân; les inscriptions phéniciennes, également gravées dans des cartouches sur le roc, dans ce village même, etc. C'était pourtant là du roc daté, s'il en fut.

L'auteur passe bien légèrement (p. 151), du moins à mon avis, sur la vieille piscine de Sainte-Anne qui, ne lui en déplaise, a bien des chances pour représenter la Probatique authentique, adjacente à la Bethesda ou *Beit Hanna* = Maison de Sainte-Anne. De même, il n'est guère explicite (p. 96 et 121), sur l'immense contrescarpe qui s'étend entre le couvent des Dames de Sion et l'Hospice autrichien. C'est cependant un des points les plus importants de la Jérusalem antique, comme l'ont montré les fouilles que j'y ai pratiquées en 1874 et dont j'ai donné tout le détail dans mon ouvrage anglais plusieurs fois cité. Il se trouve justement qu'à l'heure actuelle, l'endroit a un regain d'actualité grâce à une supercherie habile organisée pour y créer de toutes pièces un sanctuaire dont le besoin se faisait sentir... « la prison de Jésus ». C'est un nouveau et piquant chapitre à ajouter aux « Mystères de Jérusalem »; j'aurai peut-être à le conter un jour, car l'archéologie a son mot à dire dans l'affaire.

L'auteur donne une nomenclature assez détaillée des rues, quartiers, édifices, etc., de la Jérusalem arabe, d'après celle du D[r] Sandreczky insérée dans l'*Ordnance Survey* de 1865. Là encore, je constate plus d'une lacune. J'en signalerai, entre autres, une d'autant plus regrettable que le nom omis intéresse un des problèmes les plus discutés de la topographie hiérosolymitaine. C'est la *Hâra* (rue), le *Soûq* (marché) et la *Qahoué* (café) de la *Bâchoûra*, vers l'angle sud-est du Moristân. Ces noms figuraient cependant déjà dans le relevé très consciencieux de Sandreczky (*Zeitschr. des D. Palästina-Vereins*, VI, 69). Celui-ci, d'ailleurs, a ignoré la signification et n'a pas vu la portée de ce vocable *Bâchoûra* qui, attaché à ce point avec une si remarquable insistance, n'en a pas moins échappé jusqu'ici à l'attention des archéologues. On me permettra de profiter de l'occasion pour faire ressortir la portée de cette donnée qu'on a négligée à tort. *Bâchoûra* est un vieux mot arabe tombé en désuétude et désignant ce qu'en langage de fortification médiévale, on appelait la « barbacane », c'est-à-dire l'ouvrage avancé défendant la porte d'une ville ou d'une forteresse. Le mot est encore employé dans les inscriptions du sultan Beibars, par exemple. Il est emprunté au syriaque et contracté de *bar choûrâ* « le fils du mur = *antemurale* ». Or, à quelques mètres de là s'élèvent justement les restes d'une vieille porte fortifiée (« Torreste »), dans laquelle nombre d'archéologues autorisés inclinaient à voir une des portes, la porte Gennath ou autre, de la première enceinte dont on retrouve encore des vestiges un peu plus à l'ouest, vestiges inscrits sur la carte même de M. Kümmel, sous la rubrique « alter Mauerrest ». L'auteur repousse cette opinion, le tracé qu'elle implique étant gênant pour son système, qui veut à tout prix battre en brèche l'emplacement du Saint-Sépulcre. Je crois qu'on peut tirer un argument nouveau de la dénomination arabe, et cet argument n'est guère en faveur de sa thèse. D'une antiquité assurée par le fait même que le mot est aujourd'hui incompris, elle tend à montrer que le « Torrest » était un *antemurale* appartenant, comme les vestiges qui s'y alignent vers

l'ouest, au front nord de la première enceinte, face extérieure. Je serais fort tenté de croire que le passage secret qui, selon Moudjîr ed-dîn, relierait sous terre la forteresse de David au mur occidental du Haram (Bâb es-Silsilé), s'appuie en réalité contre les fondations de la face nord de cette première enceinte qui a laissé ainsi çà et là, à la surface, des témoins visibles de son existence.

Comme de juste M. Kümmel traite avec quelque détail du fameux aqueduc souterrain creusé dans le roc qui, passant sous la colline d'Ophel, relie la Fontaine de la Vierge à la piscine de Siloé. Au nom des rares explorateurs qui ont eu le courage de suivre d'un bout à l'autre cet étroit boyau long de plus de 500 mètres, il convient d'ajouter, entre ceux de Robinson et de Warren, le nom du regretté P. Liévin de Hamme. La traduction de l'inscription israélite archaïque qui y est gravée, est donnée à la p. 174, d'après Stade ; elle aurait dû être modifiée, sur un point essentiel, conformément à l'heureuse correction proposée en ces derniers temps par Fischer (ZDMG, 1902, p. 800). Ce n'est pas sans quelque mélancolie que j'ai revu sur la nouvelle carte le tracé de cet aqueduc sinueux, dans l'un des méandres duquel se cache, selon toute probabilité, comme j'ai essayé de le montrer autrefois, l'hypogée jusqu'ici introuvable de David et de ses successeurs, attendant toujours la fouille modeste qui le mettrait au jour avec le trésor d'antiquités qu'il doit contenir. Dire qu'il suffirait, pour résoudre ce problème capital, d'interroger la pioche à la main le terrain circonscrit dans un carré de 200 mètres de côté (le carré G. 11) ! A la page 174, M. Kümmel a l'air d'attribuer à Bliss la théorie qui met l'emplacement présumé de l'hypogée royal en relation étroite avec une de ces déviations caractéristiques de l'aqueduc. Un peu plus loin (p. 192), cependant, il veut bien m'en restituer la paternité à propos de la fouille infructueuse tentée par Bliss pour vérifier l'hypothèse. Il paraît ignorer, ou il oublie d'ajouter, que le résultat négatif provient d'une méprise de Bliss, qui s'est totalement trompé sur la position du point que j'avais désigné. Le tracé de l'aqueduc

affecte, comme on sait, la forme générale d'un grand S; le point indiqué par moi était à l'intérieur de la courbe inférieure S. Or Blis a fouillé à l'extérieur de cette courbe S. On me permettra bien de dire qu'erreur n'est pas compte et que, jusqu'à nouvel ordre, le problème, tel que je l'ai posé avec ses données rationnelles, demeure intact. A bon entendeur, salut.

§ 4

Traditions arabes au pays de Moab.

Le P. Jaussen a entrepris depuis quelque temps et poursuit avec un zèle louable d'intéressantes études sur le folk-lore des Arabes, tant nomades que sédentaires, de la Balqâ, l'ancien pays de Moab. Me sera-t-il permis de rappeler à ce propos que ce nom même de la *Balqâ*, بلقاء, comme je l'ai montré il y a bien des années[1], nous offre un des exemples les plus frappants de la continuité et de la haute antiquité de la tradition arabe locale? Il représente en effet, par choroprosopopée, celui du fameux *Balaq* biblique, בלק, l'un des anciens rois de Moab. Rien donc d'étonnant si les habitants de cette région, qui ont si fidèlement gardé ce nom révélateur, ont gardé en même temps mainte survivance d'un passé dont ils sont en grande partie les héritiers ethniques.

Le P. Jaussen s'occupe spécialement cette fois[2] de leurs curieuses croyances et pratiques relatives à la pluie. Il a noté avec beaucoup de soin les diverses appellations sous lesquelles, dans la Balqâ, on désigne les pluies, selon les époques de l'année où elles tombent assez régulièrement. Mais il ne semble pas s'être aperçu que presque toutes ces appellations sont d'origine

1. *Revue archéologique*, 1877, p. 193-199 : *Gomorrhe, Ségor et les filles de Lot*.
2. *Revue biblique*, 1906, p. 574-581.

astronomique et ont des significations beaucoup plus précises que celles qu'il essaie de tirer de divers rapprochements philologiques vagues et contestables. C'est ce qui me paraît clairement ressortir des exemples suivants :

El-matar eth-theridoui, traduit par « la pluie abondante », est en réalité la pluie des *Pléiades* (الثريا, *Eth-Thouraiyâ*).

سعد الذبح, nom transcrit et traduit d'une façon quelque peu surprenante par « le secours de la peste », n'est autre que سعد الذابح, *Sa'd edh dhâbeh*, nom des deux étoiles brillantes sur la corne gauche du Capricorne.

La pluie dite *el-djauzah* n'a rien à voir avec le mot جوزة *djauza* « coup à boire « du proverbe cité d'après le *Lisân*. Ce nom nous cache celui, soit des *Gémeaux*, soit d'*Orion* (الجوزاء, *El-Djauzâ*).

La pluie de *ech-cha'râ* c'est tout simplement la pluie de *Sirius* ou du *Chien* (شعرى, *Chi'râ*).

La pluie de *es-semâk* (prononcé à la bédouine *semach*, ou mieux *sémâtch*), c'est la pluie, soit des *Poissons* (*Es-Séméké*), soit plutôt de l'*Épi* ou d'*Arcturus* (السماك الرامح, *Es-Sémâk er-raméḥ*)[1].

Je ne me charge pas de rechercher jusqu'à quel point ces dénominations, dont l'identité absolue est elle-même sujette à caution, mais dont la nature astronomique n'est pas niable, correspondent aux aspects réels du ciel étoilé selon les divers moments de l'année. Il est possible qu'elles aient été conservées ou

1. Cette série d'explications, que j'ai publiées déjà dans le *Journal Asiatique* (1906, II, p. 361) s'est trouvée confirmée depuis, de la façon la plus positive, par les observations de Musil, *Kusejr 'Amra*, I, p. 55, relevées et commentées par Noeldeke dans la *ZDMG*, 1907, p. 231. Les noms et les époques des pluies selon les Bédouins sont indiqués avec précision par Musil : 1° *As'ad aḏ-ḏâbeḥ*, dans la première moitié de novembre ; réputée malsaine pour les hommes et les animaux ; 2° *Ma'aṯ-ṯrajjâwi*, milieu ou fin décembre ; 3° *Al-ǧôza*, en janvier ; 4° *Aš-še'era'* ; 4° *S'mâč*, courte pluie avec orage, au printemps.

acquises par simple tradition. Nos Bédouins actuels ne doivent guère se livrer aux observations astronomiques, si rudimentaires soient-elles[1], que ces noms supposent à l'origine. Ils ont pu oublier celles-ci, peut-être même embrouiller les données sur lesquelles elles reposaient; et c'est pourquoi, en ayant perdu eux-mêmes la trace, ils n'ont pas su mettre le P. Jaussen sur la bonne voie étymologique.

Cette oblitération même ne rend que plus intéressant le fait que je signale. Elle nous montre, en effet, que cette conception est proprement une survivance, nous reportant à une époque et dans un milieu plus anciens. Je ferai remarquer, à l'appui de cette conclusion, que quelques-uns de ces astérismes (par exemple les Pléiades et Sirius), étaient, et cela sous les mêmes noms qu'ils portent encore aujourd'hui, l'objet d'un culte chez les Arabes anté-islamiques[2]. D'ailleurs nons savons, par des renseignements formels, que ces Arabes, adonnés aux croyances dites sabéennes, attachaient une importance particulière à la position de certaines étoiles, comme annonçant les époques des pluies. Témoin par exemple le passage d'Aboul-Féda[3] :

1. Je crois toutefois me rappeler, en consultant des souvenirs déjà bien lointains, que les Bédouins, ou du moins certains d'entre eux, savent encore distinguer et dénommer quelques étoiles ou groupes d'étoiles. Pour les fellahs cisjordaniens, la chose est hors de doute; cf. la liste relevée par M. Baldensperger (Pal. Expl. F. *Quart. Stat.*, 1893, p. 311). Seulement quelques erreurs se sont glissées dans cette liste, d'ailleurs fort instructive. Par exemple, le nom de la Voie Lactée : تريك الضبانه *tareek i-tubánet*, doit être corrigé en طريق التبانة *taríq et-tabbánè* « le chemin des marchands de paille ». Ce curieux nom, équivalent littéral de celui que les Persans donnent à la Voie Lactée : *rehi kehkechán*, provient d'une vieille légende très répandue dans tout l'Orient (cf. syriaque, hébreu post-biblique, turc, arménien, etc), qui a son écho même en Occident (*Mehlweg, Mühlenweg*).

Je note dans cette même liste le nom de *Hareef el Thureiyah*, حريف الثريا, donné par les fellahs au Cocher (?). Le premier mot aurait-il quelque rapport avec celui de la pluie de *el-'aríf* (العريف) qui, dans l'exposé du P. Jaussen, précède la pluie *Eth-therayáouí* (= des Pléiades)? On sait que, dans certains dialectes bédouins et fellahs, le *ha* et le *'ain* sont susceptibles de s'échanger.

2. Cf. entre autres Krehl, *Ueber die Religion der vorisl. Araber*, p. 24, 25.

3. *Hist. anteisl.*, éd. Fleischer, p. 180.

Ils attribuaient aux coïncidences d'étoiles (*anoud*) des mansions (*menâzil*) la même influence que celle attribuée aux planètes par les astrologues, y subordonnant tous leurs actes et disant : *Notre pluie dépend du lever ou du coucher de telle ou telle étoile* (مطرنا بنوء كذا)[1].

Cette préoccupation spéciale s'explique sans peine, car la pluie a toujours été et est encore la grande affaire des nomades du désert. C'est d'elle que dépend leur vie même.

C'est au même ordre d'idées que doit, je pense, se rapporter la notion des « jours de la vieille », notion qu'on retrouve, d'ailleurs, appliquée à une autre période de l'année, chez plusieurs peuples du bassin de la Méditerranée. La « vieille » (*El-'Adjoûz*), c'est l'année touchant à sa fin. Dans la singulière légende rapportée par le P. Jaussen, où le mois de Chebât demande au mois de Edâr de lui prêter *trois jours* « pour aller chercher la pluie », il y a une allusion évidente aux vingt-huit jours de Février (*Chebât*) suivis des trente et un jours de Mars (*Edâr*), mois de l'équinoxe vernal où commençait l'année solaire des anciens Arabes (31 — 28 = 3). Elle implique l'usage du calendrier julien et semble s'être formée dans un milieu chrétien. Je crois bien, du reste, l'avoir déjà rencontrée ailleurs, mais sans pouvoir pour le moment préciser autrement cette réminiscence.

Pour provoquer la chute de la pluie, les femmes bédouines fabriquent à l'aide de deux bâtons en croix une sorte de mannequin, qu'elles habillent de riches vêtements de femme, et promènent processionnellement avec accompagnement de chansons appropriées ; le tout se termine par des sacrifices sanglants qui marquent bien le caractère religieux de la cérémonie et partant le caractère divin de l'effigie qui en est l'objet.

Le P. Jaussen donne le texte arabe d'une de ces chansons. Celui-ci ne manque pas d'intérêt, mais il en aurait davantage s'il était accompagné d'une notation phonétique. Dans les vers

1. Cette idée est tellement entrée dans l'esprit populaire que ce mot نوء a fini par se fixer au sens de « orage » qu'il a couramment en arabe vulgaire.



cités[1], si l'on peut appeler cela des vers, je soupçonne *zélâzel* et *sénâsel* d'être deux altérations divergentes (*s* = *z* et *l* = *n*), d'origine vulgaire, d'un même mot sur lequel on joue, le mot *sélâsel*, pluriel de *selsélé*, qui a les deux acceptions, parfaitement en situation ici : 1° zigzag de l'éclair; 2° réseau des petits murs séparant les champs. Ces acceptions dérivent, par une évolution sémantique facile à saisir, du sens primitif de سلسلة, plur. سلاسل, « chaîne ».

La prononciation du *qâf* = *dj* dans la phonétique bédouine, prononciation sur laquelle insiste le P. Jaussen[2], n'est pas un fait nouveau. Elle a été observée et signalée il y a longtemps; cf. les remarques que j'ai faites à ce sujet dans mes *Archaeolog. Researches*, t. II, p. 33, et aussi celles que j'ai consignées dans la *Revue critique* (22 juillet 1876, p. 51) sur la *quintuple* prononciation dont cette lettre est susceptible dans les divers dialectes arabes (*q*, *g*, *dj*, *k*, ' [*hamza*]). Si l'on y ajoute les équivalences dûment constatées par l'épigraphie : ק = ע = צ (= ض), à un stade plus ancien des langues sémitiques (branche araméenne), on voit que cette lettre est celle qui représente les plus grandes variations, puisque, tout compte fait, elle correspond, ou a correspondu à huit articulations ou signes différents.

On donne à ce mannequin habillé en femme le nom de *Oumm el-Gheîth* « la mère de la pluie », ou encore, paraît-il, de نصف عروس. Ce dernier nom est bizarre, s'il a réellement, comme le dit le P. Jaussen, la signification de « moitié de fiancée ». Je me demande si le premier mot ne devrait pas être plutôt rattaché à certaines acceptions de la racine نصف (IIe, Ve et VIIIe formes) concernant la prise de voile de la jeune fille nubile. Ce voile s'appelle نصيف. Ne serait-ce pas ce mot même qui a été perçu et

1. « Elle est partie, la mère de la pluie, pour amener les *zélâzel* ; quand elle revient, les semences sont hautes comme les *sénâsel*. »

2. A propos de بدعج = بدعق « coule à pleins bords » (en ravinant les berges).

transcrit نصف ? Le sens serait alors « voile de fiancée ». Ce sens, en soi plus compréhensible, serait d'autant mieux en situation que, de la description, un peu flottante, il est vrai, du P. Jaussen, il semble résulter que c'est au moment où on la recouvre d'un « grand voile blanc », qu'on donne ce mon à la « fiancée[1] » en effigie, « parce que, disent les Bédouins, elle en porte les habits ».

La structure tout à fait élémentaire de ce mannequin rituel, affublé d'un costume féminin, pourrait faire songer à cette maquette informe où l'on a souvent proposé de reconnaître l'image primitive de la déesse Tanit, la Caelestis carthaginoise. Or, en cette dernière qualité, Tanit devait être, elle aussi, la maîtresse de la pluie[2]. Avec un peu de bonne volonté, on pourrait y voir une carcasse du même genre, drapée dans le voile sacré. Mais je n'insiste pas sur ces analogies lointaines, d'autant moins que nous sommes encore très insuffisamment renseignés sur la signification réelle du dit symbole punique,

Un rapprochement plus topique pourrait être fait avec une édifiante tradition[3] que les vieux auteurs arabes nous ont conservée à propos de l'idole du dieu Hobal, adorée avant l'Islamisme justement dans notre pays de la Balqâ. ʿAmr, fils de Lohayi, roi du Hedjâz et maître de La Mecque vers le III siècle de notre ère, ayant eu, au cours d'un voyage dans la Balqâ, l'occasion de voir le culte que les habitants rendaient à leurs idoles, les interrogea

1. P. Jaussen fait à ce propos bonne justice du prétendu nom *ʿAroûs Allah* « la fiancée d'*Allah* », qui serait donné à cette effigie sacrée, et autour duquel certains exégètes aventureux ont mené grand bruit. C'est Curtiss qui a mis en circulation ce renseignement absolument fantaisiste, dans l'ouvrage un peu surfait (*Ursemitische Religion*, p. 119), où il n'a fait que suivre une voie ouverte autrefois par moi (*La Palestine inconnue*, 1876), mais sans avoir une préparation suffisante, et en négligeant trop souvent les précautions que j'avais expressément recommandées à ceux qui voudraient m'y suivre.

2. « Ista ipsa Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix. » (Tertullien, *Apolog.*, 23.)

3. On en trouvera le résumé, avec références aux sources, dans Freytag, *Einleitung in das Studium der Arab. Spr.*, p. 342-344; cf. aussi Krehl, *op. cit.*, p. 27, et particulièrement la relation d'Aboul-Féda (*op. cit.*, p. 136), d'après Chahrestâni.



à ce sujet. Ils lui répondirent que ces idoles étaient celles de leurs dieux, faites à l'image des corps célestes et des formes humaines, et qu'ils les invoquaient avec un succès infaillible pour en obtenir l'assistance de *la pluie*. Sur la prière de ʿAmr, très désireux de s'assurer pareil avantage, ils lui donnèrent l'idole du dieu Hobal [1]. ʿAmr l'installa dans le sanctuaire de la Kaʿaba où elle demeura jusqu'à l'Islam, aux côtés de deux autres idoles, celle de Asâf ou Isâf et celle de Nâïla, rapportées peut-être de la même région [2], comme celle de Manât.

On voit par là que la *Oumm el-Gheïth*, « la mère de la pluie » des populations actuelles de la Balqâ, a de qui tenir. Héritière d'une des prérogatives les plus spécifiques de Hobal et consorts, elle nous a peut-être conservé en partie, dans les pratiques populaires dont elle est encore aujourd'hui l'objet, quelques-uns des rites antiques et solennels, selon lesquels on invoquait jadis ces tout puissants dispensateurs de la pluie, source de l'abondance et de la prospérité.

§ 5

Légendes sur l'alouette.

I

Dans le traité d'alchimie ou sciences connexes écrit en syriaque, mais visiblement traduit du grec et attribué à un philo-

1. Des auteurs arabes nous ont laissé de curieuses descriptions de cette idole en pierre rouge, à laquelle il manquait un bras, quelque vieille statue anthropomorphe, d'exécution gréco-romaine probablement. Les païens de la Balqâ ont dû céder à bon compte ce dieu d'occasion, que sa mutilation même avait peut-être fait mettre au rancart

2. Ces transferts de divinités, c'est-à-dire de leurs simulacres, d'un pays á l'autre étaient chose fréquente dans l'antiquité. Pour m'en tenir à la région qui nous occupe, je me bornerai à rappeler l'instructive inscription grecque de Odrouh (*Rec. d'Arch. orient.*, IV, 114), où il est question de dieux amenés de l'étranger à Pétra (θεοῖς τοῖς καταγομένοις ἐξ γαίης ἀλλοδαπῆς ἔνθα εἰς Πέτραν). Or cette inscription peut parfaitement être, à peu de chose près, contemporaine de l'importateur d'idoles, le Mecquois ʿAmr, fils de Lohayi.

sophe répondant au nom plus ou moins authentique de Zosime, on lit le passage suivant[1] :

Κορυδός, huppe ou alouette huppée, petit oiseau que l'on rencontre sur les chemins. Bouilli dans l'eau, il est bon pour ceux qui souffrent de douleurs d'entrailles; on doit le manger en plusieurs fois, dans son jus (ζώμη). Il a sur la tête une épaisse huppe de plumes. On cite à ce sujet une fable d'Aristophane, le poète comique, qui dit : Tu es sot et inconsidéré; tu ne connais même pas la strophe (*estouphos*) qui disait que la huppe était antérieure à tous les animaux, et même antérieure à l'existence de la terre. Comme son père était mort dans une région où il n'y avait pas de terre, elle le porta pendant cinq jours; mais quand elle vit que le fardeau était trop lourd pour sa tête, elle l'enterra. Ceci est confirmé par le poète Théocrite qui dit : comme le cercueil sur la tête de la huppe; il veut parler de ceux qui ont un cercueil sur leur tête.

J'ai rapporté cette fable au sujet de cet oiseau, parce que je voulais faire connaître qu'il a une huppe de plumes sur la tête, et que tu peux en tirer du secours pour les intestins (κῶλον). Je désire aussi qu'il soit indiqué à ceux qui ne le connaissent pas, parce qu'il ressemble aux oiseaux de Vénus (Ἀφροδίτη), oiseaux qui sont également du genre des alouettes; mais ils diffèrent beaucoup, par la grandeur de leur huppe, de celui-là, qui est un peu plus petit qu'eux.

Plus tard, M. Berthelot, dans son grand mémoire *Archéologie et histoire des sciences*, est revenu[2] sur ce passage pour signaler aux hellénistes les citations qui y sont prêtées d'une part à Aristophane, d'autre part à Théocrite, citations qu'il n'a pu, dit-il, retrouver dans leurs œuvres actuelles.

En réalité, la première citation reproduit presque textuellement une petite tirade qu'Aristophane place dans la bouche de Peisthetairos, dans sa comédie des *Oiseaux*[3]. Celui-ci, s'adressant au chœur de la gent ailée, commence par dire : « Votre race est plus ancienne que Saturne, que les Titans et la Terre

1. Berthelot, *Hist. des sciences*, t. II, p. 305; *Le livre de Zosime*, traduction du syriaque par M. Rubens Duval.
2. *Mémoires de l'Académie des sciences*, t. 49, IIe série, p. 244.
3. Aristophane, *Oiseaux*, 471-475 :

'Αμαθὴς γὰρ ἔφυς, κοὐ πολυπράγμων, οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας·
Ὃς ἔφασκε λέγων κορυδὸν πάντων πρώτην ὄρνιθα γενέσθαι,
Προτέραν τῆς γῆς· κἄπειτα νόσῳ τὸν πατέρ' αὐτῆς ἀποθνήσκειν·
Γῆν δ' οὐκ εἶναι· τὸν δὲ προκεῖσθαι πεμπταῖον, τὴν δ' ἀποροῦσαν
Ὑπ' ἀμηχανίας τὸν πατέρ' αὐτῆς ἐν τῇ κεφαλῇ κατορύξαι.

elle-même. » Étonnement du chœur[1] : « Voilà par Jupiter ce que je ne savais pas. » Peisthetairos reprend alors :

Tu es vraiment ignorant et bien peu curieux, et tu n'as pas pratiqué Ésope, lequel dit que l'alouette a été le premier oiseau créé, antérieurement à la terre ; que son père, ensuite, étant mort de maladie, resta gisant pendant cinq jours sans sépulture, puisqu'il n'y avait pas de terre ; et que l'alouette, en ce grand embarras, n'eut d'autre ressource que d'ensevelir son père dans sa tête.

Sur ce, exclamation du comparse Euelpide, qui ne manque pas l'occasion de faire un assez mauvais calembour :

Voilà donc pourquoi le père défunt de l'alouette repose maintenant à *Képhalè*[2] !

Il joue sur le nom de Κεφαλή, dème ou bourg de l'Attique dépendant de la tribu Acamantide. Peut-être y aurait-il un rapprochement à faire entre ce prétendu père de l'alouette enterré à Képhalè, dont il n'est question nulle part ailleurs, et une assez singulière légende rapportée par Pausanias à propos des villes messéniennes de Korônè (la Corneille) et de Kolônis. A 80 stades de la première s'élevait un temple très vénéré sous le vocable d'Apollon Κόρυδος (Apollon-alouette), grand guérisseur de maladies (voir plus bas, p. 43, les observations que je ferai sur les vertus médicales de l'alouette). D'autre part, les habitants de Kolônis assuraient qu'ils étaient originaires de l'Attique d'où ils étaient venus s'établir auprès de Korônè sous la conduite de Kolainos, guidé par une alouette sur l'ordre d'un oracle. Est-ce que, par hasard, ils auraient entendu viser ainsi particulièrement le dème attique de Képhalè?

La comparaison du texte syriaque qui, malheureusement n'a pas été publié, permettrait sans doute, grâce au texte grec, maintenant connu, d'améliorer la traduction sur divers points. Il en est un en tout cas, où nous pouvons à coup sûr corriger une erreur qui s'est glissée dans celle-ci par suite soit d'une faute de

1. Voir l'observation faite à la note suivante.

2. Ὁ πατὴρ ἄρα τῆς κορυδοῦ νυνὶ κεῖται τεθνεὼς Κεφαλῆσιν. Il me semblerait plus rationnel, malgré le *textus receptus*, de placer également dans la bouche d'Euelpide la petite phrase qui est attribuée plus haut au chœur des oiseaux et qui provoque la réplique de Peisthetairos.



copiste, soit du mauvais état du manuscrit dont disposait le traducteur. C'est l'endroit où le syriaque parle, ou a l'air de parler d'une « strophe » d'Aristophane. L'expression prêtée à notre poète comique est faite pour surprendre. C'est du moins ainsi que M. R. Duval a entendu le mot dont il donne en note la transcription *estouphos* et qu'il semble en conséquence considérer comme devant être rétabli en *est[r]ouphos*. Mais *estrouphos* impliquerait une forme grecque στρόφος qui, en l'espèce, serait un barbarisme inadmissible pour στροφή, seul mot ayant le sens visé. La leçon actuelle est probablement אסטפום ou אסטופום, avec un ט parasitaire qui est le résultat ou bien d'une mauvaise graphie ou bien d'une mauvaise lecture. La leçon primitive devait être certainement אסופום, transcription syriaque très exacte, et justifiée par ailleurs, du nom du fabuliste Αἴσωπος. Par suite, la traduction : « tu ne connais même pas la *strophe* qui disait, etc. », doit être modifiée ainsi : « tu ne connais même pas *Ésope*, qui disait, etc. »

Quant à la seconde citation, celle de Théocrite, je n'hésite pas à croire qu'elle vise l'idylle VII, 23 :

οὐδ' ἐπιτυμβίδιοι κορυδαλλίδες ἠλαίνοντι

et (à l'heure où) n'errent pas les alouettes huppées.

L'épithète ἐπιτυμβίδιος donnée ici à l'alouette est assez bizarre. Elle signifie proprement « qui est sur un tombeau[1] »; mais il n'est guère douteux qu'elle a trait à la huppe caractéristique de l'oiseau et que le poète l'entend au sens de « qui a une tombe, un tertre sur la tête », faisant peut-être ainsi allusion à la légende rapportée par Aristophane et, d'après celui-ci, par Ésope. Le mot a beaucoup intrigué les scoliastes de l'antiquité, et l'un d'eux[2] lui a consacré un long commentaire où il agite la question à des

1. Dans une des fables, d'ailleurs suspecte, de Babrius (72, 20), il est dit de l'alouette : κορυδαλλὸς οὐν τάφοις παίζων. L'expression semble être un essai d'interprétation de ἐπιτυμβίδιος dans son sens apparent.

2. *Scholia in Theocritum*, etc., édit. Dübner, p. 52.

points de vue très divergents[1]. Mais il reproduit tout d'abord, sans citer du reste Aristophane ni Ésope, la légende relatée par ceux-ci, et, un peu plus loin, il en résume les principaux détails presque dans les mêmes termes : « Celles (les alouettes) qui portent sur la tête la tombe de leur père[2]. On raconte à leur sujet l'histoire suivante : elles naquirent avant que la terre ne fût. Leur père étant venu à mourir, et la terre n'existant pas, il fut enseveli sur le sommet de la tête (κορύφη) de sa propre progéniture. C'est pourquoi elles furent appelées ἐπιτυμβίδιοι. »

On voit par là que l'auteur du traité attribué à Zosime, ou l'auteur de la source d'où dérive ce traité, connaissait ses classiques mieux que ne fait ce scoliaste, dont c'était cependant le métier.

Un détail toutefois est de nature à faire penser que c'est aussi à quelque ancien commentaire grec que le prétendu Zosime avait emprunté ces renseignements, commentaire plus complet sans doute que celui dont le texte grec est venu jusqu'à nous, mais du même genre. En effet, ce qu'il dit à la fin du passage, au sujet des « oiseaux de Vénus » ressemblant aux alouettes, mais ne devant pas être confondus avec elles, rappelle de très près la phrase par laquelle le scoliaste grec termine son article :

Κόδυδοι[3] ὄρτυξιν ὅμοιοι ὄρνιθες, οὓς ἔνιοι κορυδαλοὺς καλοῦσι καὶ Ἀθηνᾷ ἱεροί.

Comme le fait remarquer Adert, cité par Dübner (*op. cit.*, p. 143), il y a dû y avoir là quelque confusion avec la partie du commentaire visant deux autres vers de la même idylle : vers 139 (ὀλολυγών, la chouette, l'oiseau de Minerve) ; et vers 141 (ἀκανθίδες, les chardonnerets, et κόρυδοι — οἱ κορυδαλοί· οἱ πίπυλοι[4] λεγόμενοι).

1. Ἢ ὅτι τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβουσιν, ἢ ὡσεὶ τύμβον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς φέρουσιν, ἢ παρὰ τὸ τύφω· φλογοειδεῖς γάρ εἰσι. Cf. les observations de Dübner, *ib.*, p. 143.

2. Αἱ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τὸν τύμβον φέρουσαι τοῦ πατρὸς αὐτῶν.

3. Un manuscrit semble avoir la variante ποίπυλοι.

4. Πίπυλοι, dans ce passage, correspond à la variante ποίπυλοι = κόδυδοι du passage précédemment cité ; ce qui établit le lien entre ces deux passages.

Il ne semble pas douteux que ce que le scoliaste dit ici des oiseaux ressemblant à l'alouette et « consacrés à Minerve » correspond à ce que dit Zosime des mêmes oiseaux « consacrés à Vénus (Aphrodité) ». Le syriaque a-t-il substitué arbitrairement une déesse à l'autre? ou bien avait-il sous les yeux un texte grec nommant réellement cette dernière déesse? Il serait téméraire de se prononcer, d'autant plus que, dans un cas comme dans l'autre, les données ornithologiques mises en ligne de compte sont des plus vagues et aussi difficiles l'une que l'autre à concilier avec ce que nous savons des oiseaux spécifiques soit de Minerve soit de Vénus, la chouette et la colombe. Je n'insisterai donc pas sur ce point, me bornant à faire remarquer que la légende — nous en aurons la preuve dans un instant — à dû flotter autour de plusieurs oiseaux plus ou moins caractérisés par une huppe ou une aigrette.

II

Le passage d'Aristophane, considéré en lui-même, est d'un rare intérêt. C'est, en effet, un des plus anciens témoignages et des plus explicites que nous ayons au sujet d'Ésope et de son œuvre. Celle-ci, il est vrai, telle du moins que nous la connaissons, ne contient pas trace de la fable rapportée par le poète comique. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner; on sait, en effet, ce que vaut historiquement la compilation d'apologues qui nous est parvenue sous le nom d'Ésope. Il ne faudrait pas croire, toutefois, que cette légende bizarre qu'il attribue à celui-ci ait été inventée de toutes pièces par Aristophane pour les besoins de la cause et mise sans façon par lui sous le patronage de son nom populaire. La légende doit remonter très haut et venir de loin. Elle est sûrement d'origine orientale. C'est ce qui ressort clairement d'un récit fort instructif d'Élien [1] dont voici la substance.

1. *De nat. animal.*, XVI, 5.

La huppe (ὁ ἔποψ) indienne est très aimée des rois. Les *Brachmanes* (βραχμᾶνες) ont à son sujet une fable en vers qu'ils chantent (ἐπᾴδουσιν). Le fils cadet d'un roi des Indes, persécuté par ses aînés ainsi que ses vieux parents, s'enfuit avec ceux-ci pour se soustraire aux mauvais traitements de ces enfants dénaturés. Les parents ayant succombé aux fatigues de la route, leur fils fidèle ne négligea pas ses devoirs envers eux et, s'étant ouvert la tête avec son épée, il les ensevelit dans lui-même[1]. Touché de cet acte de pitié filiale, Hélios métamorphosa l'enfant en un bel oiseau à la longue existence. Sur le sommet de sa tête se dressa une huppe, comme un signe rappelant le souvenir de son acte d'héroïsme pendant cette fuite[2]. Les Athéniens racontent les mêmes choses (ἅττα) au sujet de l'alouette (κορυδός), ainsi qu'on peut le voir dans les *Oiseaux* d'Aristophane (suit le passage, cité *in extenso*). La vérité est que les Grecs, ayant entendu ce conte (μυθολόγημα), l'ont transformé et appliqué à un autre oiseau, auquel ils attribuent une antiquité fabuleuse (ogygienne).

Tel est le récit d'Élien, qui jette sur cette obscure question une assez vive lumière. On ne saurait suspecter l'origine avouée de la légende; cet aveu est d'autant plus significatif en l'espèce, que, par ailleurs, tout indique, comme on le sait, pour la majeure partie des fables d'Ésope une source indienne. C'est aux indianistes qu'il appartient de rechercher si celle rapportée par Élien, ou son prototype plus ou moins conforme, se retrouve effectivement dans la littérature transgangétique. Je me contenterai de retenir ce fait, reconnu par Élien lui-même, à savoir que la légende a été transférée d'un oiseau à l'autre, de la huppe à l'alouette huppée. La raison de ce transfert est sans doute la huppe de plumes qui se dresse sur la tête de ces deux oiseaux et qui a même valu au premier son nom caractéristique. D'une

1. Ὁ δὲ παῖς οὐκ ὠλιγώρησεν αὐτῶν ἀλλ' ἔθαψεν αὐτοὺς ἐν ἑαυτῷ, ξίφει τὴν κεφαλὴν διατεμών.

2. Ὑπανέστηκε δὲ οἱ καὶ λόφος ἐκ τῆς κορυφῆς, οἱονεὶ μνημεῖον τοῦτο τῶνπεπρ αγμένων ὅτε ἔφευγεν. On observera que μνημεῖον a aussi le sens particulier de « monument funéraire, tombeau ».

part, le double sens de λόφος[1] « crête, panache » et « tumulus » (cf. λοφίδιον), d'autre part les attaches étymologiques du nom de l'alouette huppée, κορυδός étroitement apparenté à κόρυς, κορυφή, κόρυμβος, ne pouvaient que favoriser chez les Grecs la fortune de cette légende reportée par eux sur la tête de l'alouette.

J'ai vainement cherché dans les milieux sémitiques quelque écho de cette fable[2], qui a dû cependant circuler un peu partout dans l'antiquité. La chose est d'autant plus surprenante que la huppe joue un rôle considérable dans les légendes talmudiques et musulmanes relatives à Salomon. J'y constate seulement un fait qui n'est pas sans intérêt, c'est que dans la variante d'une de ces bizarres légendes, un des exploits de la huppe est prêté à l'alouette[3]. La déviation, comme on le voit, est exactement la même que dans la tradition hellénique, et elle est motivée probablement par la même raison d'ordre matériel que j'ai indiquée plus haut. Un autre fait non moins curieux, c'est que les noms arabes de l'alouette huppée: *qoubbar*, *qounbar*, etc.[4] sont en étroite relation avec les mots *qabr*, *qeber*, *qebar*, etc., qui, dans les langues sémitiques, désignent le « tombeau ». La coïncidence est au moins singulière. Il y avait là tous les éléments voulus pour la formation du mythe que je viens d'étudier. Bien que les Grecs aient pu arriver à le créer par leurs propres moyens, il est permis de se demander néanmoins si, par hasard, il n'aurait pas déjà reçu sa première façon sur le terrain sémitique qui lui offrait ces conditions linguistiques si favorables à sa naissance. Le nom d'Ésope est un peu une raison sociale sous laquelle nombre d'éléments orientaux de provenances très diverses se

1. Cf. la remarque du scoliaste d'Aristophane (éd. Didot), à propos du vers 475 des *Oiseaux* : ἐπεὶ λοφὸν ἔχει κορυδός. A ce propos, je crois devoir aussi rappeler ce qu'il dit (p. 271) sur le caractère sacré de l'alouette : τὸν δὲ κορυδόν ἔνιοι κορυδαλὸν λέγουσι· γῆς δὲ ἱερὸν ὄρνιν νομίζουσιν εἶναι.

2. Voir toutefois ce que je dis plus loin, au paragraphe IV.

3. Il s'agit de l'invitation à dîner adressée à Salomon et à toute son armée, tantôt par la huppe, tantôt par l'alouette. Cf. Grünbaum, *Neue Beitr. zur semit. Sagenkunde*, pp. 230 et 290.

4. Le sens primitif semble être celui d'oiseau huppé. Cf. *qounbara* « crête ou haut de la tête (chez divers animaux) »; *qounbouri* « oiseau à crête, etc. ».



sont introduits en Occident. Sans doute, l'élément indien y est prédominant; il faut peut-être toutefois y faire aussi une certaine place à l'élément sémitique[1]. Mais je n'insiste pas sur cette question qui m'entraînerait trop loin du sujet circonscrit que je me suis proposé d'étudier.

Je ne puis pourtant pas me dispenser de faire remarquer, en terminant, que ces fables bizarres concernant l'alouette et la huppe ne sont pas sans présenter certains points de contact avec la légende fameuse du phénix qui, lui aussi, nous apparaît comme un oiseau huppé[2], symbole de la piété filiale. D'après certains auteurs, le phénix également, est un oiseau indien, Ἰνδικὸς ὄρνις[3], comme la huppe indienne d'Élien. Lui aussi, il est caractérisé par la façon dont il rend les honneurs funèbres à son père défunt. On se rappelle le récit d'Hérodote (II, 73) qui nous dit que le phénix, s'envolant d'Arabie, apporte dans le temple du Soleil, à Héliopolis d'Égypte, son père enseveli dans un œuf de myrrhe pétri par lui[4]. Sans doute, le procédé diffère quelque peu de celui attribué à l'alouette et à la huppe. Mais l'idée maîtresse est bien toujours la même : l'oiseau portant le corps de son père.

1. Le nom même d'*Ésope* présente avec celui de *Joseph* une ressemblance qui n'est peut-être pas purement fortuite. L'épisode de la coupe de Delphes, cachée dans le bagage du fabuliste, rappelle à plus d'un égard celui de la coupe de Joseph cachée dans le sac de Benjamin (Genèse, XLIV); les conséquences furent moins tragiques dans le second cas, mais le subterfuge est exactement le même.

2. Cf. les images du *bennou* égyptien, avec sa double aigrette.

3. Aristid., II, p. 107. Cf. Dion., *de Avib.*, I, 32, qui nous présente le phénix comme un oiseau indien, naissant sans parents et en dehors de toute copulation (μίξεως).

4. La croyance populaire — je ne sais si le fait a été vérifié par les naturalistes — attribue à l'alouette, qui niche à terre, la faculté de transporter ses œufs, en cas de besoin, d'une place à l'autre, le développement si accentué de de l'ongle postérieur de la patte, dans certaines espèces, permettant, dit-on, à l'oiseau d'embrasser et de saisir son œuf.

III

Encore un mot pour en finir sur ce chapitre. Le document syriaque, comme nous l'avons vu, mêle à cette légende purement littéraire, une recette médico-culinaire assez bizarre touchant les vertus de la chair de l'alouette, souveraine, assure-t-il, contre les douleurs d'entrailles, la colique pour les appeler par leur nom. Là encore, nous avons affaire à un emprunt textuel à un auteur grec. Cette fois, c'est Dioscoride qui est mis à contribution :

κορυδαλὸς βρωθεὶς ὀπτὸς κωλικοὺς ὠφελεῖ.

Cette opinion était, d'ailleurs, fort répandue dans l'antiquité :

Coli vitium efficacissime sanatur ave galerita assa, in cibo sumpta (Pline, XXX, 20 : 2).

Colo et omnibus intestinorum doloribus etc. (Marcus Empiricus, XXXIX, p. 202).

Elle est attestée d'une façon très curieuse par Alexandre de Tralles dans ses recettes talismaniques pour guérir la colique[1] : Prenez, dit-il, une bague de fer avec son chaton octogonal et gravez sur celui-ci les mots : φεῦγε, φεῦγε, ἰοῦ χωλή, ἡ κορύδαλός σε ζήτει, « fuis, fuis, ô bile ! l'alouette te poursuit ». La formule, conçue sur le modèle des formules analogues gravées sur d'autres pierres talismaniques[2], vise à la fois l'étiologie du mal attribué à un excès de bile, et son prétendu remède spécifique[3].

1. *De medicamentis*, X, 1. Le passage a été cité autrefois avec raison par Ch. Lenormant (*Rev. archéol.*, III, B, p. 5-10), à l'appui de l'interprétation d'une gemme antique où sont figurés Hercule étouffant le lion et la triple Hécate. Le talisman porte la légende : ἀναχώρι, χόλε, τὸ θῖόν σε διόχει, « va-t'en, bile ! la divinité (*ou* le soufre ?) te poursuit ». Voir sur ce sujet, en dehors des observations de Lenormant, celles de M. Schlumberger (*Rev. des ét. gr.*, p. 87) et de M. Prentice (*Amer. Journ. of arch.*, 1906, p. 138).

2. Cf. Schlumberger, *op. c.* (*Amulettes byzantines destinées à combattre les maléfices et maladies*), et aussi les remarques d'Edm. Le Blant : *750 inscr. de pierres gravées*, p. 94, n° 238.

3. Comparer ce que j'ai rapporté plus haut, p. 594, sur les cures dues à l'Apollon Κόρυδος (Alouette) de Messénie.

IV

J'ai dit plus haut avoir vainement cherché dans les milieux sémitiques quelque écho de la singulière légende relative à l'alouette portant son père enseveli dans sa propre tête, et je m'en étonnais. J'avais mal cherché. Depuis la publication des pages qui précèdent, et qui ont paru dans les *Comptes-rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1906, pp. 592 sq.), M. de Goeje a appelé mon attention sur un très intéressant passage du poète arabe anté-islamique Omaiya ben Abi-s-Salt, cité et commenté par Ibn Qoteiba dans le *Liber poetarum* (p. 279), qu'a publié naguère notre savant confrère. Le voici :

غَيْمٌ وظَلْماءُ وفَضْلُ سَحابَةٍ   اذ كان كَفَّنَ واسَتَرادَ الهُدْهُدُ
يَبْغِي القَرارَ لأُمِّه ليُجِنَّها   فَبَنَي عليها في قَفاهُ يَمْهَدُ
فيَزالُ يَدْلَحُ ما مَشَي بجِنازَةٍ   منها وما اختَلَفَ الجَديدُ المُسْنَدُ

وكانوا يقولون ان الهدهد لمّا ماتت امّه اراد ان يبرّها فجعلها علي رأسه يطلب موضعا فبقيت في رأسه فالقُنْزُعَة التي في رأسه هو قبرها وانّما انتنت ريحه لذلك

Ce n'est pas sans quelque hésitation que je risque une traduction approximative de ces trois vers de Omayia, vers isolés qui présentent plus d'une obscurité, obscurité encore augmentée par l'incertitude du texte en certains endroits[1]. Par contre, le bref commentaire de Ibn Qoteiba n'offre pas de difficulté.

1. Notamment au second hémistiche du premier vers, qui offre de nombreuses variantes (اذ كان = ازمان et ايام ; كَفَّنَ = كُفِنَ et كفى ; استزاد = استراد et استدان). Peut-être la leçon استزاد serait-elle acceptable, avec l'idée de « se

(Tout n'était que) nuées, ténèbres et brouillards épais[1], quand la huppe, ayant procédé à l'ensevelissement, errait çà et là, à la recherche de quelque lieu de repos pour inhumer sa mère. Alors elle lui construisit dans son occiput (une tombe) pour l'y étendre, et c'est ainsi qu'elle ne cesse de marcher, chargée du fardeau funèbre de sa mère, jusqu'à la consommation des temps. — [*Commentaire.*] La huppe, dit-on, voulant, lorsque sa mère fut morte, lui rendre les derniers devoirs, la plaça sur sa tête, à la recherche d'un endroit. Celle-ci resta ainsi sur la tête (de sa fille) et l'aigrette qui s'y dresse est son tombeau. D'où l'odeur fétide que répand cet oiseau.

Bien qu'il s'agisse, d'une part, non de l'alouette, mais de la huppe (*houdhoud*), et, d'autre part, non du père de l'oiseau mais de sa mère, il n'est pas douteux que la légende recueillie par le poète arabe procède en droite ligne de la légende grecque. Peut-être bien est-ce grâce à l'intermédiaire de quelque document syriaque analogue à notre traité de Zosime que le poète arabe en a eu connaissance[2]. Pour ce qui est de la substitution d'un oiseau à l'autre, elle n'a rien de surprenant, si l'on tient compte des observations générales que j'ai déjà faites sur ce point et, en particulier, de l'égalité « alouette = huppe » résultant du dire même d'Elien, et aussi des variations propres de certaines légendes arabes.

Déjà M. J. van Leeuwen, informé par M. de Goeje, avait utilisé ce passage de Omeiya dans son intéressant petit mémoire « De epope avium rege »[3], ainsi que dans un *Excursus* portant le même titre et imprimé à la suite de son excellente édition des *Oiseaux* d'Aristophane[4]. Je regrette de n'avoir eu que tardi-

trouver à court »? A la rigueur, on pourrait peut-être aussi, en tablant sur la variante استدان, corriger paléographiquement استدار, qui équivaudrait à peu près à استزاد pour le sens.

1. La période chaotique, alors que la terre n'était pas encore créée. La donnée répond exactement à celle d'Aristophane « alors que la terre n'existait pas encore ».

2. Il est notoire que Omayia était en relations suivies « avec les prêtres chrétiens de Syrie et connaissait leurs livres » (Mas'oudi, *Prairies d'Or*, I, 136).

3. *Ex libro gratulatorio in honorem Herwerdeni seorsum expressum*, 1902. On y trouvera une traduction en vers latins du passage de Omeiya, traduction élégante où les exigences du mètre permettaient d'esquiver les difficultés du texte arabe.

4. *Aristophanis Aves*, 1902, pp. 261-270.

vement connaissance de ce travail qui, sur quelques points, tend aux mêmes conclusions que le mien. Je crois toutefois que celui-ci ne fait pas double emploi avec celui-là et que le passage de Zosime, demeure inconnu de M. van Leeuwen, constitue un élément nouveau et important de la question. Nous aurions eu, d'ailleurs, l'un et l'autre, avantage à faire usage de la documentation érudite réunie par d'Arcy Wenthworth Thompson dans son *Glossary of greek birds* (1895, s. vv. ἔποψ, κορύδαλος et φοίνιξ). M. van Leeuwen y aurait déjà trouvé entre autres, l'indication des remarques qu'il fait sur les rapports de la huppe avec le coucou et subsidairement avec l'épervier incarnation de Tereus, sur l'odeur fétide qu'on accuse cet oiseau de répandre, sur certaines attaches orientales de la légende etc. Une conjecture qui lui appartient en propre, c'est le rapprochement ingénieux, bien qu'assez aventuré, qu'il fait entre le phénix d'Hérodote avec son « œuf de myrrhe », et le scarabée sacré des Égyptiens roulant la boule copréienne à laquelle il confie le produit de sa ponte. Je profiterai de l'occasion pour signaler que le savant éditeur d'Aristophane, qui fait autorité en la matière, propose de rétablir en Πεισέταιρος le nom du personnage admis jusqu'ici sous la forme, peu satisfaisante étymologiquement, de Πεισθέταιρος (*Aves*, annotation au vers 644). Il est d'avis, avec Bergk, que la petite phrase qui termine le vers 471 (« voilà, par Jupiter, ce que je ne savais pas ») et qu'on attribue d'ordinaire au chœur doit être restituée, non pas au comparse Euelpide, comme je l'ai proposé, mais à la huppe. Enfin, il estime[1] que l'épithète ἐπιτυμβίδιοι, donnée aux alouettes par Théocrite, doit être prise au sens normal « errant sur les tombes », et que l'interprétation des scoliastes « portant une tombe » est inadmissible. Il n'en demeure pas moins que, fondée ou non philologiquement, cette dernière interprétation vise certainement la légende populaire dont Aristophane s'est fait l'écho.

1. *Aves*, p. 278, n° 3.

§ 6

Le sépulcre de Abedrapsas.

Grâce aux excellents relevés de M. Prentice[1] nous pouvons aujourd'hui nous rendre un compte exact du beau sépulcre signalé autrefois par Pococke au village de « Frikey » (*Frîkyâ* ou *Firkyâ*), entre Roueiha et El-Bâra, près de Ma'arret en-No'mân, dans la Syrie du nord. Les nombreuses inscriptions qu'il contient, et que nous ne connaissions jusqu'alors que par les copies très insuffisantes de Pococke[2], n'offrent plus maintenant aucune incertitude de lecture. Le tombeau a été fait, le 21 du mois d'Artemisios de l'an 636 des Séleucides (= 21 mai 324 J.-C.), par Abedrapsas fils de Dionysos et sa femme Amathbabæa, fille ou petite-fille de Eupolemos. Comme l'a montré autrefois M. J. H. Mordtmann[3] dans un article qui semble avoir échappé à M. Prentice, le nom de 'Αβεδράψας est probablement la transcription de עבדרשף, « serviteur du dieu *Recheph* », et celui de sa femme 'Αμαθβαβέα certainement la transcription de אמתבבי « servante de Babæa ». La nouvelle copie donne entièrement raison sur ce dernier point à M. Mordtmann qui proposait de voir dans Babæa la déesse Βαβία ou Βαβαία (= Βαβέα), adorée à Damas[4], à l'encontre de Noeldeke qui voulait ici corriger arbitrairement 'Αμαθβαελτις. Je me demande si le nom de femme palmyrénien אמבי[5] ne serait pas une forme contractée, *Amabbai*, de אמתבבי. Qui sait si les θεοὶ πατρῷοι envers lesquels les deux propriétaires du tombeau se vantent de s'être acquittés de leurs devoirs de piété n'étaient pas précisément les divinités dont ils portaient

1. Prentice, *Bishop Pococke and the tomb of Abedrapsas* dans le *Princeton University Bulletin*, 1904 (?). Cf. Butler, *Amer. archaeol. Exped.*, t. II, *Architecture*, p. 278.

2. Pococke, *Inscr. ant. gr. et lat.*, p. 65, nos 1 et 2. Cf. *C. I. G*, nos 4464, 9899.

3. *ZDMG.*, 1878, p. 559.

4. Voir le passage de Damascius, *Vie d'Isidore*, cité par Mordtmann, *l. c.*

5. *Répert. d'ép. sém.*, n° 737.

respectivement les noms sous une forme théophore : *Recheph* et *Babaea*? A noter que Amathbabæa avait une fille du même nom qu'elle. A ce groupe de divinités familiales il faut peut-être ajouter encore le dieu innomé d'Arkesilaos dont je parlerai tout à l'heure.

Dans le bas-relief principal représentant Abedrapsas, sa femme et sa fille appelées l'une et l'autre Amathbabaea, et une esclave (δούλη) du nom de Εἰρήνη, on constate une singularité. Le groupe est complété par une figure de jeune homme semblant tenir de la main droite un serpent, de la gauche une torche ou, mieux, une corne d'abondance. Ce sont les attributs ordinaires du bon génie Ἀγαθὸς δαίμων, comme le remarque M. Prentice. Néanmoins l'épigraphe qui l'accompagne le désigne expressément comme étant la Τύχη ἀγαθή. Ce désaccord apparent entre le sexe du personnage mythologique et le nom qui lui est attribué peut, à mon avis, s'expliquer si l'on tient compte de la conception sémitique d'après laquelle le Gad, entité masculine, correspond constamment à la Τύχη, entité féminine. Nous n'avions jusqu'ici que des attestations philologiques de ce fait[1]; nous en avons désormais une instructive attestation archéologique.

Parmi les noms assez nombreux des autres membres de la famille, inscrits auprès de leurs portraits, je n'en vois guère que deux à signaler : ΟΥΑΡϹΜΙΑΝЄ ΒΑΡΑΧΟΥ. Dans le second, faisant fonction de patronymique, « (fils de) Barachos », M. Prentice reconnaît avec raison le nom sémitique *Barak*[2]. Le premier l'embarrasse fort; il s'arrête, après plusieurs hypothèses, à la lecture Οὐαρεμιανέ, vocatif d'un nom Οὐαρεμιανός qui demeure inexplicable et est bien invraisemblable. J'inclinerais à croire qu'il faut rétablir graphiquement ΟΥΑΡЄΛΛΙΑΝЄ et considérer ce nom comme une déformation de Οὐαλλεριανέ, avec une trans-

1. Par exemple, l'inscription palmyrénienne et grecque Vog. nº 3, où גד תימי = Τύχη Θαιμεῖος. Cf. sur le culte syrien du Gad-Tyché, *Rec. d'Arch. Or.*, III, p. 81, et l'important article de Mordtmann *ZDMG*, XXXI, 99 (cf. *id.*, XXXVIII, 585).

2. Cf. ברכו palm. et nabat.

position déterminée par la mobilité propre à l'articulation *r*. Quant à ce qui est de l'orthographe avec deux λ, elle est parfaitement justifiée par d'assez nombreux précédents épigraphiques (Οὐαλλέριος, Βαλλέριος).

Au dessous de la dédicace funéraire proprement dite, il y a une autre inscription de 8 lignes qui est fort curieuse, mais dont l'interprétation n'est pas sans offrir des difficultés. M. Prentice la lit ainsi :

Ταῦτα εὐχαριστῶν λέ(γ)ι 'Αβεδράψας. 'Εμοῦ ἐφ 'ἡλικίας ὄντος, ὁ πατρῷός μου θεὸς 'Αρκεσιλάου, δήλως μοι φ[ε]νόμενος, ἐν πολλοῖς με εὐεργέτησεν · ὡς ἔτων γὰρ κε' παρεδόθην εἰς μάθησιν τέχνης, καὶ διὰ ὀλίγου χρόνου παρέλα⟨λα⟩βον τὴν αὐτὴν τέχνην, καὶ ἔτι διὰ τῆς αὐτοῦ προνοίας ἐπριάμην αὐτῷ χωρίον, μηδένος γνόντος, καὶ ἠλευθέρωσα αὐτὸν μὴ καταβένιν[1] αὐτὸν εἰ(ς) τὴν πόλιν · κὲ ἐ(γ)ὼ δίκεος ἤμην, κὲ δικέως ὁδηγήθην.

M. Prentice est d'avis que les quatre premiers mots se rapportent à la dédicace qui précède[2] et que ce qui suit doit être mis dans la bouche d'Arkesilaos, lequel serait l'élève ou l'affranchi, peut-être les deux à la fois, de Abedrapsas. Il comprend comme s'il y avait ὁ πατρῷος θεός μου 'Αρκεσιλάου, « le dieu ancestral de moi Arkesilaos ». Je croirais plutôt qu'il faut, en tenant compte rigoureusement de l'ordre des mots, comprendre « le dieu d'Arkesilaos qui est mon dieu ancestral ». Cette expression « le dieu d'un tel », adoré par un tiers, et sans autre désignation, est d'un usage fréquent dans l'épigraphie grecque et araméenne de Syrie. Dès lors il n'y a plus aucune raison pour ne pas restituer à Abedrapsas tout le discours annoncé par ταῦτα, dont le sens le plus naturel est « ceci » et non « cela ». D'ailleurs, le présent λέγ(ε)ι s'appliquerait mal à des paroles déjà dites; il appelle logiquement après lui l'ouverture des guillemets, et doit être suivi non d'un point, mais d'un point en haut :

1. Intéressante orthographe phonétique pour καταβαίνειν.
2. Ou, plus particulièrement, à l'acclamation usuelle qui la termine : Θάρσι ψυχή· οὐδὶς ἀθάνατος.



Voici ce que dit Abedrapsas reconnaissant : « Alors que j'avais déjà un certain âge, le dieu d'Arkesilaos, mon dieu ancestral, m'étant apparu d'une façon manifeste, m'a accordé beaucoup de bienfaits ».

A noter l'étroite corrélation entre εὐεργέτησεν et εὐχαριστῶν, nouvel indice qu'il s'agit bien de Abedrapsas de part et d'autre. Les bienfaits dont il se dit redevable à son dieu sont définis d'une façon passablement obscure. Il est question d'abord d'un certain art ou métier, dont il s'est rendu maître en peu de temps bien qu'il se soit mis à l'apprendre sur le tard, à l'âge de vingt-cinq ans.

M. Prentice suppose qu'il s'agit peut-être du métier de sculpteur et que le personnage serait le propre auteur de l'ornementation remarquable du sépulcre. C'est possible, mais ce n'est pas sûr; en tout cas, c'est à Abedrapsas lui-même qu'il faudrait restituer cet honneur. Puis, il est parlé d'un χωρίον, probablement quelque propriété de campagne, quelque *praedium* acquis par Abedrapsas grâce à une heureuse inspiration — peut-être bien après fortune faite dans l'exercice de son métier indéterminé. L'expression μηδένος γνόντος « à l'insu de tous »? est bizarre, et je ne vois pas trop à quoi elle répond au juste[1]. Y aurait-il eu quelque concurrence à déjouer? Devenu campagnard, par suite de cette acquisition, il se trouvait affranchi de l'ennui de descendre à la ville. Vertueux, il a suivi le chemin de la vertu. Je crois qu'il faut lire, comme M. Prentice en a admis la possibilité mais sans s'arrêter à cette idée, les quatre pronoms αὑτοῦ, αὑτῷ, αὑτόν, αὑτόν = ἐμαυτοῦ, etc. C'est la seule façon d'arriver à un sens quelque peu plausible. En somme, Abedrapsas semble se féliciter d'avoir appris un métier lucratif qui lui a permis de fuir la ville pour s'établir à la campagne. C'était un sage. Il est à supposer que le remarquable sépulcre qu'il s'était fait élever se trouvait dans le *praedium* même où il a dû achever paisiblement ses jours.

1. Peut-être équivaut-elle à « n'ayant pris conseil que de moi-même »?



§ 7

Sur les inscriptions du *Lucus Furrinae*.

I

Dans une note fort intéressante communiquée à l'Académie en sa séance du 15 mars dernier, M. Gauckler a signalé la découverte faite récemment à Rome, à la villa Sciarra, de l'emplacement du *Lucus Furrinae*, le bois sacré de la nymphe *Furrina* ou des nymphes *Furrinæ*, célèbre par la mort tragique de Caius Gracchus. A côté d'une dédicace grecque qui ne laisse plus aucun doute sur l'identification du lieu, on y a recueilli un groupe d'autres dédicaces nous montrant que, vers le IIe siècle de notre ère, le vieux sanctuaire romain s'était doublé d'un sanctuaire exotique, consacré à des dieux syriens.

C'est seulement à mon retour d'Égypte que j'ai eu connaissance de cette communication, au sujet de laquelle M. Gauckler a bien voulu depuis me consulter sur divers points concernant les cultes orientaux auxquels se rapportent ces derniers textes épigraphiques. Je voudrais aujourd'hui présenter quelques observations que m'a suggérées l'examen de certains d'entre eux.

Il y a d'abord une double dédicace au dieu Hadad, θεῷ Ἀδάδῳ, qualifié à la fois de Λιβανεώτῃ, « dieu du Liban » et de Ἀκρωρείτῃ (vocable qui répond peut-être à une conception analogue à celle du *Jupiter optimus maximus culminalis*). M. Gauckler a bien reconnu l'identité du grand dieu syrien. Mais ce n'est pas, comme il l'a dit, la première fois que celui-ci apparaît dans un texte épigraphique. On peut en citer au moins deux exemples :

1° Dans une inscription de Délos recueillie par M. Doublet[1] (Διὶ Ἀδάδωι [χ]αριστήριον) ;

2° Dans une inscription de Cha'âra, dans le Ledjâ, au sud de Damas, recueillie par M. Dussaud[2] ([θ]εῷ Ἀδάδῳ).

1. *Bull. de Corr. hell.*, 1892, p. 161, n° 21.
2. *Miss. dans les rég. désert. de la Syrie*, p. 240, n° 5.

Vient ensuite une inscription latine dont le début serait ainsi conçu :

Sac(rum) Aug(usto) Jovi Maleciabrudi.

« Ce *Jupiter Maleciabrudis*, dit M. Gauckler, est inédit. Mais il rentre évidemment dans la série des *Malek*, ou dieux rois, syriens. C'est le *Malek* de *Jabruda*, comme *Jupiter Heliopolitanus* est le *Malek d'Héliopolis*, de l'autre côté de l'Anti-Liban, comme le *Malecbal* est le *Malek* par excellence. »

Il y aurait plus d'une réserve à faire sur la généralisation à laquelle M. Gauckler se laisse ainsi entraîner. Je n'en retiendrai qu'un point, le point de départ même de ces considérations, quelque peu sujettes à caution selon moi.

Peut-être, en proposant cette explication du vocable *Maleciabrudis*, M. Gauckler avait-il en vue la localité antique de Ἰάβρουδα, mentionnée par Ptolémée (v. 15, 20) et représentée aujourd'hui par *Yabroûd*, sur la route de Damas à Palmyre. Je dois faire remarquer toutefois que l'existence d'un vocable divin toponymique constitué de la sorte est faite pour surprendre. Nous n'avons pas d'exemple de l'emploi du titre divin *Malek* combiné avec un nom de lieu spécifique[1] ; c'est toujours le mot *Baal* qui remplit cette fonction. Si donc *Iabrouda* a jamais eu un dieu propre, c'est *Baaliabrudis*, et non *Maleciabrudis*, qu'il aurait dû s'appeler, semble-t-il, en vertu des précédents. Aussi me demandé-je si, quelque soin qu'il y ait apporté, la lecture de M. Gauckler est matériellement assurée. Lui-même nous avertit que le texte, « recouvert d'un épais dépôt calcaire », est « assez difficile à lire, les lettres..... étant très effacées ». Dans ces conditions il est permis d'hésiter à admettre en franchise la lecture proposée : IOVI·MALECIABRVDI. Peut-être est-elle susceptible de sérieux amendements d'ordre paléographique qui ne tendraient à rien de moins qu'à remettre en question l'existence même du prétendu Jupiter Maleciabrudis. Plus d'une combinaison s'offre à

1. Dans le nom de *Melqart*, l'élément מלך est combiné avec le mot générique קרת « ville ».

l'esprit, si l'on veut entrer dans cette voie. Mais il faudrait pour s'y engager sans imprudence avoir sous les yeux soit le monument, soit un estampage ou, faute de mieux, une copie figurée. Je m'abstiendrai donc, jusqu'à plus ample informé, de produire certaines conjectures auxquelles j'ai pensé et qui sont subordonnées à l'autopsie de l'original. Je me contenterai seulement de faire observer que, d'autre part, la tournure même : *Sacrum Augusto Jovi*, etc., a quelque chose d'insolite ; les termes de la formule ne se présentent pas ici dans l'ordre habituel. Cette anomalie n'est pas faite pour diminuer les doutes que m'inspire l'ensemble de la lecture de M. Gauckler.

J'arrive maintenant à une dernière inscription, une inscription grecque, dont l'interprétation est encore très controversée. La destination même du monument soulève une question qui, intimement liée au sens réel de ce texte obscur, a suscité des vues non moins divergentes. Il convient donc, avant tout, de bien se rendre compte de la forme du dit monument. Il consiste, d'après la description qu'en donne M. Gauckler, en « un bloc massif de marbre blanc, de forme carrée, mesurant 1m,20 de côté et 0m,27 de hauteur. Tout autour, sur la tranche, règne une moulure concave, uniforme et très simple. Au milieu, se creuse un trou tronc-conique, mesurant 0m,18 de diamètre à l'orifice et 0m,06 seulement au fond, s'évasant vers l'extérieur. Le monolithe est évidé en dessous comme un couvercle. »

L'inscription, gravée avec soin, est répartie en quatre lignes, deux au-dessus et deux au-dessous du trou central. La lecture matérielle, qui avait en partie échappé au premier éditeur, M. Gatti, a été définitivement établie par M. Gauckler d'une façon qui ne laisse plus place à aucun doute :

Δεσμὸς ὅπως κρατερός θῦμα θεοῖς παρέχοι,
ὅν δὴ Γαιωνᾶς δειπνοκρίτης ἔθετο.

Il y reconnaît avec raison deux pentamètres, « de prosodie correcte, mais de syntaxe embrouillée et d'une concision qui nuit à leur clarté ». Il s'abstient d'en donner une traduction, se bor-

nant à dire qu'il y voit « la dédicace d'une fontaine qui fut captée et aménagée par un personnage sacerdotal du nom de Gaionas, pour les besoins du culte d'un sanctuaire construit à cet endroit ».

Ces travaux d'aménagement auraient eu pour but, ajoute-t-il un peu plus loin, « de fournir l'eau lustrale nécessaire aux sacrifices offerts aux dieux dans le sanctuaire voisin ».

Il se demande si le bloc était posé horizontalement sur le sol ou, au contraire, dressé verticalement. « Dans le premier cas, dit-il, il eût pu servir de support à une vasque, d'où jaillissait un jet d'eau au centre d'un bassin. Mais la disposition du texte qu'il présente sur sa face principale, semble indiquer plutôt qu'il était appliqué contre un mur et encadrait une bouche de fontaine qui le traversait en son milieu ».

Comme on le voit, M. Gauckler se rallie en substance à l'opinion de M. Gatti, en ce qui concerne la destination hydraulique du monument. A l'appui de sa thèse il invoque, dans une communication particulière qu'il a bien voulu me faire, de nouveaux arguments d'ordre matériel. La rainure qui règne tout autour du bloc aurait eu pour objet, pense-t-il, d'en assurer la stabilité dans le massif de maçonnerie où il était encastré verticalement. Sur plusieurs points de cette gorge il a constaté des restes adhérents de mortier et de brique, témoins de cet encastrement. Enfin, toute la surface externe de la pierre est recouverte d'une épaisse concrétion calcaire indiquant nettement la présence d'un jet d'eau qui l'a constamment arrosé pendant des centaines d'années.

Sans vouloir dès maintenant préjuger la question, je dois dire que les divers arguments mis en ligne par M. Gauckler n'emportent pas la conviction. Quelques-uns sont contestables et pourraient même se retourner contre sa thèse. Par exemple, le dernier. Si la concrétion calcaire est bien le produit séculaire d'un jet d'eau passant par l'orifice central du bloc placé debout, il semble que cette couche, au lieu de s'étendre uniformément sur toute la surface, devrait être limitée à la partie inférieure, au-dessous de l'orifice. D'autre part, ce trou conique, en forme

d'entonnoir s'évasant au dehors, paraît peu propre à recevoir et à retenir solidement un ajutage métallique servant à l'écoulement de l'eau. La gorge qui règne tout autour du bloc n'a guère de raison d'être, si elle devait être noyée dans la maçonnerie; l'encastrement aurait pu être parfaitement assuré sans qu'on eût recours à cet artifice, inconnu, je crois, à l'architecture antique. Les restes de mortier qu'on y a constatés ne prouvent rien par eux-mêmes, la pierre ayant pu être réemployée ultérieurement pour un autre usage. On s'explique encore moins, dans ce système, l'évidement caractéristique de la face opposée à celle qui porte l'inscription. Il est certain qu'à première vue, la pierre donne plutôt l'impression — et cette impression M. Gauckler l'a éprouvée lui-même comme le montre un passage de sa note citée plus haut — l'impression, dis-je, d'une sorte de couvercle, dont la position normale était l'horizontale, percé d'un trou central qui, s'évasant largement par en haut, semble bien plutôt fait pour recevoir que pour émettre quelque chose.

Mais tout cela ne serait rien si la teneur même de l'inscription apportait quelque indice en faveur de l'hypothèse hydraulique. Or, il paraît difficile, pour ne pas dire impossible d'en tirer quoi que ce soit dans ce sens. M. Gauckler ne s'est pas expliqué sur ce point qui, en l'espèce, est capital. Le nœud de la question réside certainement dans l'interprétation du dernier mot δεσμός, sur lequel je reviendrai tout à l'heure. On ne voit pas, en tout cas, ce qui a pu l'autoriser à trouver là une expression relative à « la captation et à l'aménagement d'une source ».

Entre temps, comme me l'apprend M. Gauckler lui-même, M. Huelsen, dans une conférence qu'il vient de faire à l'Institut archéologique allemand, a proposé une solution toute différente. Comparant le fameux *thesauros* de Théra, destiné à recevoir les offrandes des adorateurs de Sarapis et d'Anubis, et, apparemment, d'autres monuments congénères, il propose de voir dans notre bloc le couvercle d'un *thesauros* ou *loculus* de même espèce. L'hypothèse est spécieuse, et je dois avouer qu'au premier abord elle me souriait beaucoup. Elle me rappelait, en effet, l'usage de

ces nombreux troncs ou *chofarôt*[1], qui étaient placés dans le temple de Jérusalem et dont quelques-uns étaient spécialement affectés aux besoins du culte, en particulier aux frais de certains sacrifices. Certes, un pareil tronc n'aurait pas été déplacé dans un sanctuaire oriental tel que celui qui a incontestablement existé au *Lucus Furrinae*. Mais, à la réflexion, les objections se dressent. Ainsi que le fait remarquer M. Gauckler, les dimensions du *thesauros* de Théra ne sont pas comparables à celles de notre pierre; le couvercle de celui-là ne mesure, en effet, que $0^m,49$ de côté sur $0^m,218$ d'épaisseur. Ce qui me paraît plus grave c'est qu'ici encore on ne voit pas comment faire cadrer la teneur du texte avec cette conclusion archéologique. M. Huelsen, lui non plus, ne s'est pas, du moins à ma connaissance, occupé de cette partie essentielle du problème. Sans doute, l'expression ὅπως θῦμα θεοῖς παρέχοι, « afin qu'il fournisse un sacrifice aux dieux » s'expliquerait assez bien dans cette hypothèse. Mais que faire alors du mot δεσμός?

Peut-être, à côté des conjectures si divergentes de M. Gauckler et de M. Huelsen, y aurait-il place pour une troisième conjecture. C'est celle que je soumets, non sans quelque hésitation, à l'appréciation des savants plus compétents que moi en pareille matière. Elle repose avant tout sur un essai d'interprétation rationnelle de l'inscription elle-même, abstraction faite, provisoirement, de toute considération *a priori* touchant la forme et, par tant, la destination possible du monument. Nous verrons ensuite dans quelle mesure le dispositif tout particulier de celui-ci peut s'accorder avec le sens obtenu.

Comme je l'ai dit plus haut, c'est le mot δεσμός, par lequel débute l'inscription, qui constitue la principale difficulté du problème et qui en même temps doit nous en fournir la solution. Il faut l'accepter avec sa signification propre qui est celle de « lien ». Ce serait, à mon avis, la forcer singulièrement que d'y chercher

1. Littéralement « trompettes », probablement à cause de la forme évasée de l'orifice de ces troncs.

avec M. Gauckler une allusion à la captation d'une source, ou bien, avec M. Huelsen, à la collecte d'offrandes pieuses. Je me demande si δεσμός ne serait pas ici tout simplement l'équivalent de κατάδεσμος, qui a le sens consacré de « lien magique » et joue un si grand rôle dans les sortilèges antiques. La conception qui a présidé à son emploi dans cette acception spéciale est trop connue pour qu'il y ait besoin d'y insister. La substitution du mot simple au mot composé pourrait se justifier dans notre cas, par une licence poétique, notre texte étant en vers. Elle n'est pas, d'ailleurs, sans exemple. C'est ainsi que nous lisons dans une *tabella defixionis* attique[1], une invocation aux Furies également en vers :

δήσω ἐγὼ (*bis*)... δεσμοῖς ἀργαλείοις

Je relève encore sur une autre *tabella* du même genre[2] :

καταδῶ ἐν δεσμῷ μολυϐδίνωι

Dans ce dernier texte δεσμός désigne la feuille même de plomb sur laquelle est gravé la *defixio*.

Si en nous appuyant sur ces exemples qu'on pourrait probablement multiplier, nous admettons que δεσμός doit être pris dans notre inscription au sens magique, l'ensemble de celle-ci s'éclairerait d'un jour nouveau. Elle signifierait alors à peu près ceci :

Afin que le charme puissant fournisse victime aux dieux, Gaionas le deipnocritès l'a placé.

L'expression δεσμὸς κρατερός se conçoit dès lors aisément ; on dit bien d'un « charme » qu'il est « puissant ». D'autre part, nous savons que la *defixio*, le κατάδεσμος ou, autrement dit, le δεσμός, avait essentiellement pour objet et pour effet de livrer aux divinités infernales, comme une véritable victime, celui ou celle contre qui elle était dirigée. C'est à cette idée tout à fait topique que répondrait l'expression ὅπως θῦμα θεοῖς παρέχοι.

Cela posé, il nous reste à voir si la forme même du monument

1. Wünsch, *Defixionum tab. attic.*, 108 *a*, 4.
2. *Id.*, 45 *a*, 2.

peut se concilier avec cette explication. Il faut se rappeler tout d'abord une pratique essentielle de la *defixio* antique. Une fois l'incantation dûment et congrument inscrite sur une feuille de plomb, il s'agissait de faire parvenir celle-ci à son adresse, c'est-à-dire aux divinités infernales. Pour ce faire on mettait très souvent à contribution les morts, ceux-ci étant censés, en raison même de leur condition, se trouver en relation directe avec ces divinités. On roulait la feuille de plomb et on la glissait subrepticement dans quelque sépulcre, en utilisant à cet effet, quand on le pouvait, les conduits ou tuyaux y ménagés pour les libations funéraires. Les sépulcres devenaient ainsi les véritables boîtes aux lettres des enfers. Les trouvailles du P. Delattre à Carthage sont à cet égard des plus instructives. Je me demande si notre monument n'était pas destiné à assurer, dans des conditions moins précaires, le service de cette correspondance infernale. Le trou conique creusé dans son milieu, en forme d'entonnoir, pouvait recevoir les κατάδεσμοι qui tombaient dans une fosse *ad hoc* ménagée au-dessous, fosse recouverte par le bloc posé à plat et faisant couvercle.

Cette sorte d'appareil établi par les soins de Gaionas était-il réservé à son usage personnel, et s'agit-il de quelque *defixio* particulière opérée par lui-même? Ce n'est pas impossible. Je croirais pourtant plus volontiers qu'il répondait d'une façon générale aux besoins des amateurs de sortilèges, en leur offrant un moyen commode et pratique d'arriver à leurs fins. Consacré aux nymphes *Furrinæ*, qu'une tradition populaire, erronée si l'on veut mais attestée historiquement[1], assimilait aux Furies, le lieu était bien choisi. Le souvenir même de la tragédie dont il avait été autrefois le théâtre ne pouvait que favoriser ce choix. Là, en effet, errait encore la grande ombre de Caius Gracchus qui, de par sa mort violente, appartenait à la catégorie des βιαιοθάνατοι, c'est-à-dire de ces défunts d'élection

1. Voir les textes de Cicéron, Plutarque et Martianus Capella, déjà cités par M. Gauckler.

dont l'intervention était tenue pour la plus efficace dans les opérations macabres de la *defixio*.

§ 8

L'antique nécropole juive d'Alexandrie.

I

Lors de mon passage à Alexandrie au commencement du mois de décembre 1906, j'avais eu l'occasion, sous la conduite du Dr Breccia, le savant et très obligeant directeur du Musée gréco-romain, de visiter les fouilles entreprises par lui dans une partie de la nécropole antique située à environ 3 kilomètres dans le nord-est de la ville, auprès du lieu dit El-Ibrâhimiyé, non loin de la mer.

Au cours de cette visite rapide j'avais noté, sur la paroi stuquée d'un des sépulcres mis récemment au jour, une inscription dont l'aspect sémitique m'avait vivement frappé. Elle se composait d'une dizaine de caractères peints en rouge, sur les deux panneaux d'une sorte de porte figurée sommairement[1], caractères rappelant singulièrement ceux de l'alphabet araméen de l'époque perse achéménide. Je me proposais, à mon retour d'Éléphantine, d'aller étudier de plus près ce texte quelque peu énigmatique et d'examiner le résultat éventuel des fouilles que M. Breccia devait poursuivre sur ce point. Malheureusement, pressé par le temps et arrivé tout juste pour le départ du paquebot quittant Alexandrie le 22 mars, je ne pus mettre ce projet à exécution.

Je viens de recevoir de M. Breccia une lettre en date du 30 avril qui me permet de combler cette lacune du programme que je m'étais tracé. Il y joint un calque fidèle de l'inscription en

1. Hauteur de la partie conservée : $0^{m},53$.

question, et aussi celui d'une autre inscription découverte par lui depuis, non loin de la précédente. De plus, il m'envoie le relevé de deux inscriptions grecques provenant du même endroit. Je dirai d'abord quelques mots de celles-ci.

La première se lit sans difficulté :

ΙΩΑΝ | ΝΑΕΥΦ | ΡΟCΥΝΗ

Ἰωάννα Εὐφροσύνη.

Comme l'a bien vu M. Breccia, le premier des deux noms portés par la défunte décèle suffisamment l'origine juive de celle-ci.

La seconde est ainsi conçue :

CΙΜΟΤΕΡΑ | ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ | CΙΔΩΝΙΑ

Σιμοτέρα Ἡλιοδώρου, Σιδωνία

« Je ne connais pas, m'écrit M. Breccia, Σιμοτέρα comme nom grec, et le démotique me semble un indice de l'origine non grecque de cette femme. Est-ce que ces éléments confirment l'origine sémitique des deux premières inscriptions? »

Le nom de notre Sidonienne est en effet nouveau dans l'onomastique hellénique; mais je crois qu'on peut en expliquer sans peine la formation. C'est tout simplement le comparatif de l'adjectif σιμή « camarde »; on a peut-être suivi l'analogie de Φιλωτέρα, comparatif de φίλη, nom qui, mis à la mode par la sœur de Ptolémée II, a pu contribuer à la création en Égypte de noms morphologiquement similaires. En tout cas, si bizarre qu'il puisse paraître au regard de nos idées modernes, le nom de Σιμή est assez fréquent et semble avoir été porté souvent par des courtisanes[1]. Peut-être avons-nous là une indication sur la condition sociale de la défunte. Il est à noter que le nom, ou plutôt le surnom de Εὐφροσύνη, porté par sa voisine de cimetière, le Juive Iohanna, avait également quelque vogue dans ledemimonde antique.

1. Voir un nouvel exemple dans une inscription d'Eleuthéropolis de Palestine, dont j'ai pu rétablir le véritable sens méconnu par les premiers éditeurs (cf. *Recueil d'arch. orient.*, IV, p. 238 : Σιμὴ καλὴ δοκεῖ ἐμοι). — Cf. le nom, ou plutôt le surnom de la célèbre poétesse arabe *Khansâ*, qui a exactement la même signification.

J'arrive maintenant aux deux inscriptions sémitiques (*A* et *B*) dont M. Breccia a bien voulu me faire tenir les calques et me confier le déchiffrement[1]. Celle qui a été trouvée en dernier lieu



Inscription A (cf. pl. II).

me paraît offrir un intérêt exceptionnel. Elle se compose de trois lignes tracées en rouge dans un encadrement de même couleur qui affecte la forme générale d'une sorte de stèle ou

1. Plus tard, M. Breccia m'a envoyé des photographies directes des originaux. On les trouvera gravées sur les planches II et III. Les vignettes intercalées dans le texte (p. 61 et p. 66) ont été exécutées d'après les calques.

cippe, rectangulaire à la base, irrégulièrement arrondi ou obtus-angle au sommet. Hauteur totale, $0^{m},89$.

L'écriture est franchement araméenne et, à première vue, rappelle de très près celle des documents de l'époque achéménide fournis par l'Égypte. Je lis ainsi :

עקביה בר אליועיני
'Aqabyah fils de Elyo'ênaï.

Le nom du défunt et celui de son père sont spécifiquement juifs. Le premier est un théophore tiré de la racine verbale עקב « venir à la suite, succéder », en combinaison avec le nom de Jehovah régulièrement abrégé en יה. Il est apparenté au nom biblique assez répandu עקוב, *'Aqqoûb*, qui en est probablement une forme hypocoristique[1], et aussi aux noms post-bibliques עקביא[2], *'Aqabiâ* et עקיבא, *'Aqîbâ*. Le vieux nom de Jacob, יעקב, se classe étymologiquement dans le même groupe, bien qu'il appartienne à un stade antérieur de formation onomastique. Quant au nom du père du défunt, *Elyo'ênaï* — littéralement « vers Jehovah (sont dirigés) mes yeux » — il est porté par plusieurs personnages bibliques et se présente avec diverses variations orthographiques (אליועני, אליעיני, אליהועיני), entre lesquelles notre inscription introduit une juste moyenne. Inutile de donner ici les références bibliques ; on les trouvera sans peine dans tous les dictionnaires et manuels courants. Je me bornerai à une seule, le passage du 1er livre des *Chroniques*, III, 14, où il est fait mention d'un certain 'Aqqoûb, fils de Elyo'ênaï, de la race de David, descendant de Zorobabel à la septième génération. Si l'on admet que le nom *'Aqqoûb* est, en substance, l'équivalent

1. Sur ce type de noms propres de la forme *qattoûl* et leurs prototypes correspondants, cf., entre autres, les observations de M. Lidzbarski, *Eph. f. sem. Epigr.*, II, 21. Il rapprochait עַקּוּב de *Ya'qobel*, nom très sujet à caution ; mieux vaut maintenant rapprocher notre עקביה avéré, qui a l'avantage de nous faire rentrer dans la série remarquablement constante : *QTL* + *iah* = *qattoûl*.

2. עקביא est peut-être bien même entièrement identique à עקביה. Cf., par exemple, la variation orthographique du papyrus araméen juif Cowley, F. l. 2 : ידניא, *Yedonyâ* = ידניה, *Yedonyah*.

de *'Aqabyah*; si l'on tient compte, d'autre part, de la façon persistante dont certains noms se transmettaient par alternance papponymique dans une même famille, il est permis de se demander si le couple quasi homonyme formé par notre défunt et son père n'avait pas la prétention plus ou moins fondée, de rattacher son origine à cette illustre souche. Sans doute, il est toujours dangereux de vouloir faire de la chronologie avec les données bibliques. Je ne puis pourtant m'empêcher de faire remarquer que les six ou sept générations qui séparent Zorobabel (538 av. J.-C.) de ses descendants 'Aqqoûb et Elyo'ênaï, nous font descendre jusqu'à une époque assez voisine de celle à laquelle il convient, comme on va le voir, de faire remonter notre inscription.

A priori, en ne tenant compte que des considérations paléographiques, on serait autorisé à la rigueur à classer celle-ci à la période perse achéménide. L'écriture, en effet, est sensiblement celle des papyrus araméens juifs d'Égypte, dont la date, grâce aux trouvailles d'Éléphantine et d'Assouan, est maintenant fixée, avec la plus grande précision, au ve siècle avant J.-C. Mais il ne faudrait pas exagérer la portée de cet argument. Il est à croire que les Juifs fixés en Égypte n'ont pas abandonné du jour au lendemain leur vieil alphabet araméen. Plusieurs indices, au contraire, donnent à penser qu'ils ont dû le conserver même après la substitution de la domination hellénique à la domination perse. Peu à peu ils l'ont transformé, et c'est lui, somme toute, que nous retrouvons dans l'alphabet hébreu carré venu jusqu'à nous. Mais cette évolution n'a pu se faire que par degrés; il faut donc s'attendre à trouver un assez long laps de temps pendant lequel l'écriture araméo-juive s'est maintenue à un état à peu près stationnaire. Or ici intervient en l'espèce une condition historique qui domine toute la question. Nous ne devons pas oublier que nous sommes à Alexandrie et que la fondation de celle-ci n'est pas antérieure à l'an 332 avant notre ère. Ce n'est guère qu'à partir de cette date que les Juifs ont pu venir s'y fixer en masse, attirés, dès le règne de Ptolémée Ier, par la

prospérité de cette nouvelle capitale de l'Orient. Il y a là, semble-t-il, un *terminus a quo* que nous ne saurions dépasser. Il n'est guère vraisemblable, en effet, que les transfuges de Palestine soient venus se grouper auparavant dans la misérable bourgade égyptienne de Rhacotis, sur l'emplacement de laquelle s'éleva Alexandrie. Aussi, tout bien pesé, inclinerais-je à attribuer notre épitaphe à la période ptolémaïque, et, en faisant état des indications paléographiques[1] qui, cette fois, reprennent toute lèur valeur, plutôt vers le début que vers la fin de cette période. Si l'on accepte cette conclusion, nous aurions donc dans ce texte, probablement du IIIe siècle, un précieux chaînon chronologique nous permettant de rattacher l'écriture juive du Ve siècle avant notre ère à celle du Ier siècle de notre ère telle qu'elle apparaît dans les inscriptions de Jérusalem. Par suite, nous posséderions désormais trois points de repères solides dans l'histoire du développement de l'écriture proprement hébraïque depuis ses origines jusqu'à nos jours.

Il y a encore j'estime, à tirer de notre inscription un autre renseignement, et non des moindres. Elle nous permet, si je ne m'abuse, de fixer maintenant en toute certitude à El-Ibrâhimiyé l'emplacement, jusqu'ici indéterminé, de la vieille nécropole juive d'Alexandrie. La ville, resserrée entre la Méditerranée au Nord-Ouest et le lac Mareotis au Sud-Est, n'avait que deux débouchés possibles pour l'établissement des vastes cimetières dont elle avait besoin : au Sud-Ouest et au Nord-Est. C'est dans la première direction, du côté du Meks, que se trouve la grande nécropole gréco-égyptienne, celle dont nous parle Strabon[2] et qu'il nous décrit comme un quartier suburbain pourvu de tous les établissements nécessaires aux rites funéraires indigènes.

1. A noter les formes franchement archaïques du *'ain*, du *beth*, du *rech*, du *lamed*, du ***noun*** médial et, à un moindre degré, celles du *yod* et du *waw*. Elles reproduisent fidèlement celles qu'on observe sur les papyrus et ostraca judéo-araméens de l'époque perse ; elles n'ont pas encore subi les altérations qui leur donneront plus tard leur physionomie définitive dans l'alphabet carré.

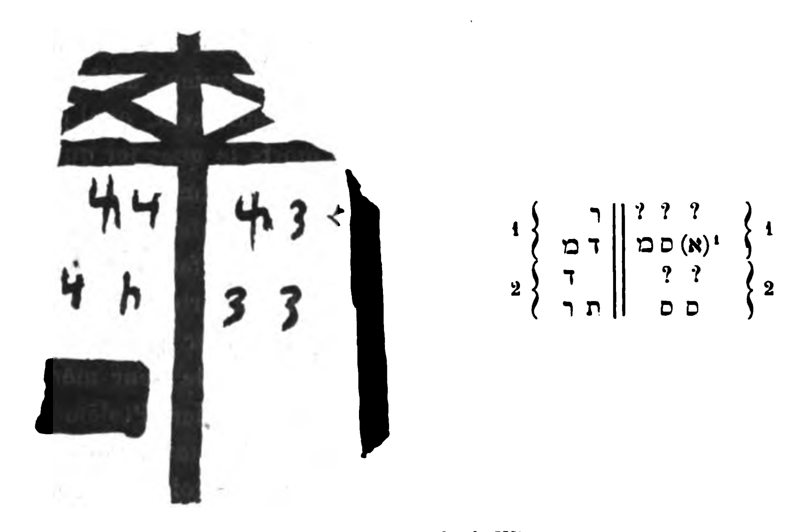
2. Strabon, éd. Didot, p. 675 : Εἶθ' ἡ Νεκρόπολις, τὸ προάστειον ἐν ᾧ κῆποι τε πολλοὶ καὶ ταφαὶ καὶ καταγωγαὶ πρὸς τὰς ταριχείας τῶν νεκρῶν ἐπιτήδειαι.

Une autre nécropole devait s'étendre aux portes d'Alexandrie dans la direction opposée, c'est-à-dire du côté Nord-Est. C'est ce qu'avaient montré depuis longtemps les fouilles, fortuites ou systématiques, pratiquées dans ces derniers parages. Il était assez naturel de supposer *a priori* que le cimetière juif était à chercher non pas dans la première mais dans la seconde de ces deux nécropoles, la nécropole orientale. En effet, le quartier ∂ d'Alexandrie occupé par les Juifs, dès le début de l'époque ptolémaïque et encore à l'époque romaine, s'élevait dans la partie nord-est de la ville[1]. Par conséquent, ils devaient utiliser la nécropole qui était le plus à leur portée. Seulement, quel pouvait être dans cette immense ville des morts le quartier qui, là aussi, leur était dévolu? La trouvaille d'El-Ibrâhimiyé me paraît apporter à cette question la réponse la plus satisfaisante. L'épitaphe de notre 'Aqabyah nous révèle d'une façon générale l'emplacement de la nécropole juive d'Alexandrie; bien plus, vu la date reculée à laquelle elle semble remonter paléographiquement, elle nous en marque en quelque sorte le cœur même. Cette nécropole, établie en ce point sous les premiers Ptolémées, a pu conserver pendant longtemps, peut-être très tard, son affectation spéciale. C'est ce que tendrait à faire croire l'épitaphe grecque de la juive Iohanna qui, recueillie auprès de celle de 'Aqabyah, est peut-être postérieure à notre ère. Celle, à peu près contemporaine, de la Sidonienne Simotera semble indiquer, en outre, qu'au moins à partir d'un certain moment, d'autres communautés orientales, et en particulier la syro-phénicienne, pouvaient voisiner dans la mort, comme elles le faisaient peut-être pendant la vie, avec la communauté juive. Inutile d'insister davantage sur l'importance de cette conclusion. On ne peut que souhaiter de voir M. Breccia poursuivre avec persévérance ses fouilles sur ce terrain dont nous connaissons désormais la véritable nature et qui peut nous livrer des documents du plus rare intérêt pour l'archéologie juive.

1. Josèphe, *Ant. J.*, XIV, 7 : 2; *G. J.*, II, 18 : 7, 8; *Apion.*, II, 4. Philon, *In Flaccum*, § 8.



Il me resterait maintenant à parler de l'autre inscription (B), celle que j'ai signalée plus haut comme ayant été découverte en premier lieu. Malheureusement je ne puis en dire grand'chose, n'ayant pas réussi jusqu'ici à en tirer un sens satisfaisant. Trouvée à côté de la précédente, tracée comme celle-ci en couleur rouge, elle est écrite elle aussi en caractères appartenant à l'alphabet araméen. Il est probable, étant donnée sa provenance,



Inscription B (cf. pl. III).

que c'est également une épitaphe. Mais est-ce une épitaphe juive? C'est ce qu'il serait téméraire d'affirmer.

Bien que les lettres soient exécutées avec soin et très bien conservées, sauf peut-être la première, quelques-unes d'entre elles offrent des formes particulières qui rendent incertain le déchiffrement même. Cette incertitude est encore augmentée par la façon dont le texte est réparti en deux espèces de colonnes

1. Non seulement la forme, mais l'existence même de cette lettre est douteuse. Le calque donne en cet endroit quelques traits dont la photographie ne montre pour ainsi dire pas de trace. En outre, les caractères semblent être répartis symétriquement en quatre groupes de deux. Cette symétrie serait rompue, si l'on admet un premier groupe de trois lettres.

constituées par les deux vantaux de la porte feinte. Faut-il lire en deux lignes horizontales continues, ou bien en deux groupes verticaux distincts? L'essai de transcription ci-dessus est donné sous toute réserve.

S'il s'agit bien, comme tout porte à le croire, d'une épitaphe, il semble qu'on doive chercher là le nom, ou les noms du défunt, peut-être suivi d'un patronymique, peut-être aussi précédé d'un mot ayant le sens de « tombeau ». Toutes les combinaisons que j'ai tentées dans ces diverses directions ne m'ont pas donné de résultat satisfaisant. La multiplicité des *samek* — si telle est bien la valeur du second caractère répété trois fois, et je n'en vois guère d'autre possible[1] — et particulièrement leur juxtaposition à la ligne 2 seraient de nature à faire soupçonner des noms non sémitiques. J'avais un moment, entre autres hypothèses, pensé à : .....δημος Σωτήρ; mais je ne vois pas de nom grec du type x + δημος dont le premier élément x répondrait convenablement aux premières lettres de la ligne 1. On pourrait peut-être aussi songer, en désespoir de cause, à faire intervenir l'onomastique égyptienne, voire iranienne, bien que, pour les raisons exposées plus haut, nous devions placer cette inscription après la domination achéménide; mais de ce côté non plus je ne trouve pas pour le moment de solution plausible. Force m'est donc de laisser la question en suspens jusqu'à plus ample informé.

1. La valeur *yod* est improbable paléographiquement. Ce qu'on pourrait se demander c'est si le signe est alphabétique ou bien numéral. Dans ce dernier cas, il répondrait assez exactement à l'une des formes du vieux chiffre araméen = 20, tel qu'il apparaît sur les papyrus et les monnaies. Nous aurions ainsi, au début de la ligne 1 : *20*, et au début de la l. 2 : *20* + *20* = 40. Mais que faire alors des lettres restantes? Je n'ose vraiment supposer en lisant en deux colonnes, quelque notation abrégée, dans le genre de celle-ci, par exemple :

Δημήτρ(ιος) = א(רון) 20, מ(קום) 40. דמתר

Arca 20, locus 40. Demetrius.

II

Je viens de recevoir par les soins du Dr Breccia une seconde photographie de l'inscription araméenne juive (*A*) de la nécropole d'El-Ibrâhimiyé. Cette photographie, prise dans des conditions meilleures que la précédente et à plus grande échelle, permet de se rendre un compte exact de la forme des caractères. Elle ne fait, d'ailleurs, que confirmer la lecture que j'avais proposée.

Les fouilles poursuivies par M. Breccia dans cette intéressante nécropole viennent d'amener la découverte de deux nouvelles inscriptions dont le président du Comité du Musée d'Alexandrie a bien voulu me faire tenir des photographies et un calque. Comme les autres, elles sont peintes en rouge sur la paroi stuquée du rocher.

L'une (*B*, gravée pl. IV) est tracée sur le vantail gauche d'une sorte de porte peinte, figurée sommairement[1]. Elle est grecque et se compose de six caractères qui sont disposés d'une façon assez capricieuse et qui, malgré leurs formes un peu cursives, dénotent une haute époque pouvant remonter aux premiers temps de la période ptolémaïque. J'y reconnais le nom propre Ψύλλας. Ce nom est rare, mais non sans exemple. Il s'est déjà rencontré dans une inscription de Corcyre (*CIG*, n° 1845). Cf. le nom de femme Ψυλλώ. Doit-il être rattaché aux noms, topique Ψύλλα, ville de Bithynie, ou ethnique Ψύλλοι, peuplade africaine de Cyrénaïque? Est-il, au contraire, apparenté aux mots ψύλλος, ψύλλα, ψύλλαξ « puce » ou « puceron »[2] ? En l'espèce on peut se demander si ce n'est pas à ce dernier titre qu'il apparaît dans notre nécropole juive. En effet, l'onomastique biblique connaît, à l'époque du retour de l'exil un nom d'homme פרעש *Phar'och*, identique

1. Remarquer le croisillon surmontant le vantail droit, à comparer à ceux que l'on voit sur la porte feinte contenant l'inscription I, *fig.* B et pl. III.
2. Cf. le cognomen *Pulex*, dans une inscription romaine d'Afrique (*Ephem. Epigr.*, V, 656).

au mot hébreu signifiant « puce » ou « puceron » [1]. Peut-être le choix de ce nom hellénique si peu fréquent a-t-il été ici déterminé par le sens, au moins apparent, qu'il offrait, et le défunt était-il un Juif portant dans sa langue nationale le nom équivalent de *Phar'och.*

La seconde inscription (fig. C; cf. pl. V) est en caractères

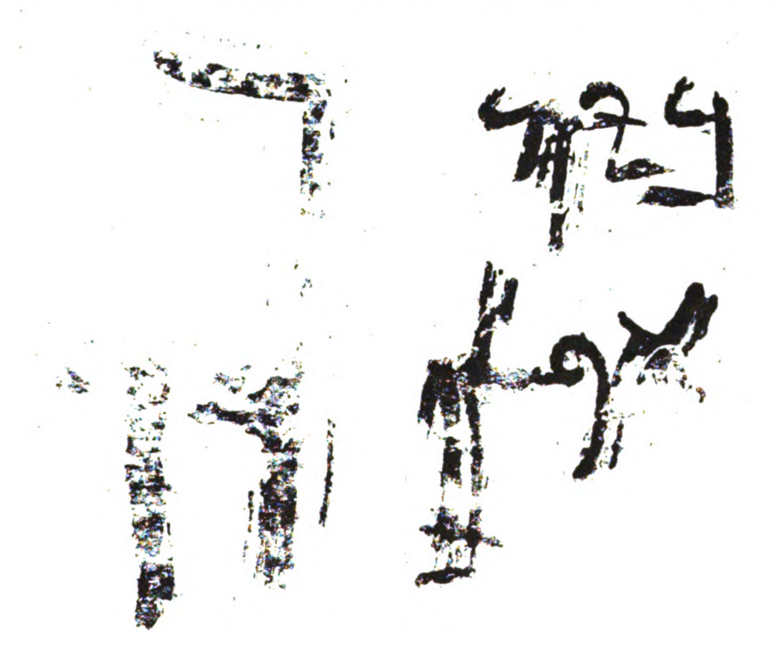


Fig. C (cf. pl. V).

araméens tout à fait comparables à ceux des deux autres inscriptions du même lieu dont j'ai parlé plus haut. Elle doit donc être vraisemblablement à peu près contemporaine de celles-ci. Elle se compose de deux lignes dont la deuxième est d'un déchiffrement difficile, les lettres qui la terminent ayant sérieusement souffert. Ce qui augmente encore la difficulté c'est que plusieurs

1. La version des Septante rend le substantif פרעש par ψύλλος. Sur l'espèce véritable de l'insecte ainsi désigné, voir les observations que j'ai publiées autrefois dans mes *Études d'archéologie orientale*, in-4°, t. II, p. 14, n. 5.

des traits sont doublés par suite du mauvais état du pinceau dont on s'est servi pour les tracer. Voici ce que je crois lire :

בים ר

אפלו? ? ? ? ?

La forme archaïque du *yod* à la l. 1 est remarquable, surtout si on la rapproche du *yod* plus cursif de l'épitaphe de Aqabyah. Elle rappelle le type lapidaire de cette lettre, tel qu'on l'observe, par exemple, dans l'inscription du *CIS*, II, n° 122, datée de l'an 482 av. J.-C. Néanmoins, pour les raisons historiques déjà exposées, les épitaphes de la nécropole d'El-Ibrâhimiyé ne sauraient guère être antérieures à la fondation d'Alexandrie, c'est-à-dire à 332 av. J.-C.

Le premier mot בים semble = ביום « au jour », bien que cette orthographe défective soit faite pour surprendre, les papyrus ayant toujours pour ce mot l'orthographe pleine. Le signe suivant n'est pas une lettre, mais le chiffre *10*, bien connu en araméen sous cette forme. Le tout donnerait : « au 10e jour ».

Cette expression inviterait à chercher dans le mot indécis de la l. 2 quelque nom de mois. Les premières lettres ... אפל pourraient faire penser tout d'abord à une transcription de 'Απελλαῖος, quatrième mois du vieux calendrier macédonien. Mais les éléments graphiques qui suivent, tout incertains qu'ils soient, se prêtent mal à cette conjecture. Faut-il admettre que le nom du mois, qui semble nécessaire, se trouvait tracé, et aura disparu par suite de quelque accident, à la fin de la l. 1, après le chiffre *10*? Dans ce cas, on pourrait chercher au début de la l. 2 un nom propre, celui du défunt. Si la quatrième lettre est un *waw* [1], dont la hampe aurait été indûment doublée par suite de l'état défectueux du pinceau que j'ai déjà signalé, on serait tenté, en utilisant les débris de caractères qu'on distingue au-delà[2], de restituer אפלו[דרס] = 'Απολλόδωρος, ou peut-être

1. Le second trait parallèle est armé en haut du crochet caractéristique de cette lettre.
2. Visible surtout sur le calque (cf. fig. C).

quelque nom théophore congénère (Ἀπολλοφάνης, Ἀπολλόδοτος, Ἀπολλώνιος[1] etc.). Les Juifs, grands amateurs de noms helléniques ne semblent pas avoir répugné à adopter ceux-là mêmes qui auraient dû être, à leurs yeux entachés de mythologie païenne. Nous connaissons des Juifs avérés qui ont porté sans vergogne des noms tels que ceux de Διόδωρος[2], Διογένης[3], Ζήνων[4], Ἀρτεμίων[5] etc. Pour m'en tenir aux théophores dérivés du nom divin d'Apollon, je citerai, sans parler du *Apella Judaeus*[6] d'Horace, le Ἀπολλώνιος, envoyé d'Hyrkan à Rome[7], et le Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπελλῆς ὀνόματι[8] des *Actes des Apôtres* (XVIII, 24) lequel, justement, était originaire d'Alexandrie (Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει).

§ 9

Forgerons, poètes et musiciens.

M. d'Arbois de Jubainville a communiqué dernièrement à l'Académie[9], au sujet du double sens en celtique du mot voulant dire « forgeron », une note dont j'extrais les passages essentiels :

La langue celtique primitive paraît avoir possédé deux mots, l'un masculin **kerdu-s* désignant le forgeron, l'autre féminin **kerda*, désignant sa profession et le produit de son travail ; ces mots dérivent de la même racine que le latin *cerdo*, *-onis* « manouvrier » et que le grec κέρδος « gain ».

Les deux mots celtiques se retrouvent en irlandais et en gallois ; **kerdus*, « forgeron » est devenu en irlandais ancien *cert*, ou mieux *cerd*, génitif *cerdo*

1. On pourrait, en revenant à la première hypothèse, songer au mois de ce nom, celui des jeux olympiques dans le calendrier de l'Elide, et aussi dans d'autres calendriers. Mais l'emploi d'un calendrier autre que le macédonien est peu vraisemblable.
2. Josèphe, *Ant.*, *J.* 13, 9 : 2.
3. *Id. id.*, 13, 16 : 2 ; *Guerre J.*, 1, 5 : 3.
4. Inscription grecque de Bérénice, *CIG*, n° 5361. Cf. le rabbin זינון (Levy, *Neuhebr. W.*, s. v.).
5. Chef des Juifs insurgés de Cypre, sous Trajan, Dion Cassius, 68 : 32.
6. *Apella* = Ἀπελλᾶς = Ἀπολλᾶς < Ἀπολλο + *x*.
7. Josèphe, *Ant. J.*, 13, 3 : 2 ; 14, 10 : 22. Cf. aussi l'inscription de Bérénice.
8. Variante : Ἀπολλώς.
9. *CR. de l'Acad. des Inscr.*, 1907, p. 204.

aujourd'hui *céard*, génitif *céarda*... Chose extraordinaire! *cerd*, au sens de « forgeron » joint en irlandais celui de « poète », et comme conséquence, le féminin *kerda*, en vieil irlandais *cerd*, génitif *ceirde*, a pris le sens de « poésie ». Un sens dérivé de celui-là est « musique » ; telle est la signification du gallois *cerdd*, parce que les poèmes, tous lyriques, se chantaient avec accompagnement de la harpe celtique, la *crotta*.

Il est évident *a priori* que, dans ce groupe de mots celtiques, le sens primitif doit être celui de forgeron ». Mais comment a-t-on pu passer de ce sens à celui de « poète » et, subséquemment, de « musicien »? Je me demande si le groupe en question n'est pas apparenté à la racine indo-européenne que nous voyons apparaître en persan sous la forme *kerden* « faire, ouvrir », *kerd* « œuvre » etc.[1]. S'il en est ainsi, l'évolution sémantique observée en celtique serait sensiblement parallèle à celle que nous offre le grec ποιητής « poète » qui, issu de ποιεῖν « faire », est proprement l'ouvrier », Le forgeron celtique devait être l'ouvrier par excellence; cf. le *faber*, l'artisan en général, mais surtout l'ouvrier en métaux, et les *Vulcani fabricæ*, « les forges de Vulcain ».

Quelle que puisse être l'origine réelle de cette étroite et curieuse relation entre l'art du forgeron et celui du poète musicien, ou du musicien poète, il est peut-être permis d'en chercher une trace sur un autre terrain. Je veux parler de la légende biblique (*Genèse*, iv, 18-24) qui nous montre les deux fils du Caïnite Lamek, Youbal et Toubal-Caïn, comme inventant, le premier, la musique instrumentale, le second l'art de forger les métaux. Les noms mêmes des deux frères *Toubal* et *Youbal* semblent indiquer le dédoublement symétrique d'une même personnalité. A noter aussi le nom de la mère du forgeron Toubal-Caïn, *Çillah*, qu'on a diversement interprété, mais que je proposerais de rattacher au verbe צלל « résonner », et le nom de *Na'amah*, fille de Çillah et de Lamek, que j'expliquerais par l'arabe نغم « mélodie »[2].

1. Cf. l'ossète *k'ard* « forgeron ».

2. Cf. le targoum du Pseudo-Jonathan qui dit que la fille de Lameck était la « maîtresse des sons et des chants ». Comparer aussi l'hébreu post-biblique נעימה « mélodie » (Levy, Neuhebr., W. s. v. נעימה et נעמה).

Nous retrouvons la même association significative des deux arts dans les vieilles traditions phéniciennes et syriennes, certainement congénères de la tradition biblique, bien qu'en divergeant dans le détail. La cosmogonie dite de Sanchoniathon[1] connaît un couple de deux frères qui découvrent le fer et l'art de le travailler. L'un d'eux, qui s'appelle Chousôr et est expressément identifié avec Vulcain[2], pratiquait en outre les λόγους, les ἐπῳδάς et les μαντείας. D'autre part, dans le fameux mythe relatif au mont Hermon, et à la chute des Anges, les Caïnites impies, opposés aux vertueux Sethites, inventent les instruments de musique en même temps qu'ils travaillent les métaux[3]. Enfin, il se peut qu'il y ait eu, ou tout au moins qu'on ait voulu chercher un rapport entre le nom même de *Caïn* (קין = قين « forgeron »[4]) et l'hébreu קינה « chant », spécialement funèbre (cf. قينة « chanteuse »).

On pourrait étendre encore ces rapprochements et relever plus d'un trait similaire par exemple dans les légendes relatives aux Telchines, Cabires, Corybantes, Dactyles, Curètes, etc. Aujourd'hui encore les Tsiganes ont pour triple caractéristique le travail des métaux, la musique et la divination.

La relation du forgeron au poète et au musicien est un fait trop général pour n'avoir pas quelque raison d'être naturelle. Il doit constituer ce que j'ai proposé d'appeler un *anthropisme*, c'est-à-dire un même effet dû à une même cause agissant dans divers groupes humains indépendamment de tout emprunt. Peut-être ici cette cause est-elle d'ordre physique et physiologique. Le battement cadencé et rythmique du lourd marteau sur l'enclume sonore a pu favoriser à l'origine la formation de combinaisons rythmiques, voire de thèmes musicaux, scandant et

1. *Sanchoniathonis fragm.*, éd. Orelli, p. 18.
2. Εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἥφαιστον.
3. *Rec. d'Arch. Or.*, V, 360.
4. Et d'une façon plus générale « artisan ». Même évolution de sens que pour *faber*.

accompagnant les mélopées rudimentaires et quasi enfantines par lesquelles l'homme a, de tout temps, éprouvé le besoin instinctif de soutenir et de régler le jeu de ses muscles et de ses poumons au cours de certains travaux de force.

§ 10

Fiches et notules.

Le Libyen Zabo fils de Nargranus. — Le Syrmaeon nabatéo-arabe. — L'acclamation liturgique ἄξιος. — Inscription romaine de Djerach. — L'higoumène Elias et l'église de Saint-Théodore. — Nicias. — Inscription palmyrénienne.

Le Libyen Zabo fils de Nargranus. — M. Carcopino[1] a découvert dans les ruines de l'antique Thusdri ou Sustri[2], près de Henchir-er-Regaigue (Tunisie), une dédicace latine à Saturne qu'il transcrit ainsi :

Saturno | *Aug*(*usto*) *sacr*(*um*) | *Zabonar* | *Grani* [*f*(*ilius*)] *sa* | *cerdos.*

Il suppose que le dédicant, évidemment d'origine indigène, s'appelait *Zabonar* fils de *Granius*. Cette lecture m'inspire des doutes. La transcription à nu, *Zabonar*, sans addition d'une désinence latine, n'est guère dans les habitudes de l'épigraphie romaine. Je proposerais de lire, en coupant tout autrement : *Zabo Nargrani.*

Le premier nom obtenu ainsi, *Zabo*, a de bons répondants dans l'onomastique libyco-romaine : cf. par exemple, *Zabo Minutius* dans une inscription de Thugga (*Bull. Arch.*, 1902, p. 391, n° 42), *Zabo* (Renier, *Inscr. inéd.* n° 397), *Zaba* (*CIL.*, *Suppl.*, 14516). Il est à rapprocher, et je crois avoir eu déjà l'occasion de le faire autrefois, du nom punique צבא (*CIS.*, I, 197).

Quant au second nom, *Nargranus* ou *Nargranius*, il est peut-être apparenté aux noms africains : *Nargaus* ou *Narcaus* (*Bull.*

1. École fr. de Rome, *Mélanges*, 1906, p. 428 ; cf. 1907, p. 51, n° 37.
2. *Saltus Thusdritanus*, ou *Tuzritanus*, *populus Sustritanus*, *civitas Sustritana*.

Arch., 1899, p. 163, cf. *Rev. Arch.*, 1899, II, p. 173, n° 42; — cf. נרגא *CIS.*, I, 381 A); *Nargilai* (*Bull. Arch.*, 1891, p. 518 n° 74); Ναραύας, nom numide donné par Polybe (I, 78).

Le Syrmaeon nabatéo-arabe. — Étienne de Byzance dit qu'on appelait *Syrmaeon* une plaine située entre les Nomades et les Nabatéens :

Συρμαῖον, πεδίον μεταξὺ Νομάδων τε καὶ Ναβαταίων. Τὸ ἐθνικὸν Συρμαῖος.

Il est probable que ce nom s'appliquait à la vaste région désertique qui, limitée par l'Euphrate, s'étendait à l'est de celle occupée par les Nabatéens sédentaires et qui était, alors comme aujourd'hui, le terrain de parcours des tribus bédouines.

Je ne sais si l'on s'est sérieusement occupé jusqu'ici de rechercher l'origine de ce toponyme. Je vois seulement, par l'équivalent « Zug », qu'en donne le dictionnaire de Pape-Benseley, qu'on a cru y reconnaître un dérivé grec du mot σύρμα, en visant σύρω. Mais ce rapprochement n'est guère vraisemblable. Il est bien plus naturel *a priori* de supposer que nous avons affaire à un vocable oriental, d'autant plus qu'Étienne de Byzance a, nous le savons par maint exemple, fait de larges emprunts aux *Arabica* d'Ouranios, lequel était parfaitement renseigné sur les choses nabatéennes. Je ne serais pas éloigné de croire que c'est encore à cette source que le lexicographe byzantin a puisé son intéressant renseignement. L'existence même de l'ethnique Συρμαῖος nous avertit qu'il doit s'agir de quelque toponyme très spécifique.

J'inclinerais à y voir une transcription tout à fait fidèle de l'arabe صرماء *sarmâ*, « désert », pluriel صرم *sourm*. La racine, qui se retrouve identique en araméen, a le sens général de « diviser, séparer », ce qui répond bien, d'autre part, à la position du Syrmaeon séparant les Nabatéens des Nomades. Cela nous autorise dès maintenant à présager, dans quelque inscription nabatéenne qui peut être découverte d'un jour à l'autre, l'appari-

tion soit d'un toponyme qui affectera la forme צרם, צרמא, soit d'nn ethnique tel que צרמיא.

L'acclamation liturgique ἄξιος. — A propos de l'acclamation αὔξει, si longtemps méconnue, dont j'ai établi[1] l'existence et la fréquence relative dans l'épigraphie grecque de Syrie, j'avais cru pouvoir faire[2] un rapprochement avec une certaine acclamation syriaque אוכסיוס dont on saluait autrefois les évêques en se portant à leur rencontre, et qu'on n'avait pu jusqu'alors expliquer d'une façon satisfaisante. Ce dernier rapprochement, qui d'ailleurs ne touche pas au fond même de la question, semble devoir être écarté, aussi bien que celui qui avait été mis en avant autrefois (εὐκταῖος), M. Chabot n'ayant suggéré du mot syriaque une explication judicieuse à laquelle je me rallie très volontiers. Il le considère comme une transcription plus ou moins exacte du grec ἄξιος, « dignus ». Je ne saurais mieux faire que de reproduire l'intéressante note qu'il a bien voulu me remettre à ce sujet :

Dans les ordinations grecques et latines le mot ἄξιος est une acclamation liturgique qui revient souvent. Entre autres exemples, dans les ordinations grecques, voir *Codex liturgicus* d'Assemani, p. IV, p. 177. Après l'ordination de l'évêque on le revêt du manteau pendant que le clergé l'acclame en disant : ἄξιος (λέγοντος τοῦ κλήρον τὸ ἄξιος). — A la fin de l'ordination d'un évêque, le patriarche, en le conduisant à son trône, dit trois fois אוכסיוס, et le peuple répète trois fois le mot (*Morinus*, *Ordinationes Syror. Jacobitarum*, p. 415). — La transcription α = או ne fait pas difficulté ; cf. ἄξων = אוכסנא ; ἀνευρυσμός = אונוריסמא ; Ἄνεκτος = אונוקטוס etc.

Nonna et Stephanos, de Aila. — M. Grégoire, dans une intéressante étude qu'il vient de publier[3] *Sur la date du monastère du Sinaï,* donne comme nouvelle une lecture de l'inscription rupestre du Sinaï (Euting, *Sinaït. Inschr.* n° 57). Je me permettrai de rappeler que la lecture proposée par lui, notamment celle

1. *Rec. d'Arch. Orient.* IV, 119, n. 1; V, 368 ; VI, 298; VII, 211.
2. *L. c.*, VII, 211.
3. *Bull. de Corresp. hell.* XXXI (1907), pp. 327 et suiv.

de l'ethnique Αἰ(λ)ήσιος = originaire de Aila l'avait déjà été par moi[1], il y a quelques années, avec, à l'appui, divers arguments dont il aurait pu tirer parti pour la question générale traitée par lui.

De même l'identité, admise par lui, de la Nonna, femme(?) de l'architecte Stephanos, constructeur de l'église de Justinien au Sinaï et originaire de Aila, avec la Nonna de l'inscription de Bersabée (*Rev. Bibl.*, 1903, p. 279), originaire de la même ville, avait déjà été indiquée par moi comme possible, dans la même notice[2]. Je dis « comme possible », parce que l'identification absolue n'est pas sans soulever quelques difficultés. D'une part, en effet, dans l'épitaphe de Bersabée, l'expression Νόννα Στεφάνου, Αἰλησία, semble impliquer que la défunte était la fille, plutôt que la femme de Stephanos, tandis que dans l'inscription de l'église du Sinaï elle serait, selon M. Grégoire, réellement la femme de celui-ci[3]. D'autre part, ce dernier point demeure lui-même douteux, le nom de Nonna apparaissant ici au génitif, alors qu'on attendrait normalement l'accusatif. M. Grégoire me semble faire un peu trop bon marché de ce brusque changement de cas dans le régime des verbes. L'argument qu'il veut tirer de l'inscription *Rev. Bibl.*, 1907, p. 111 (= *id.* 1897, p. 115) porte, en l'espèce, dans le vide, car, quoi qu'il en dise, on ne trouve pas dans cette inscription : « deux compléments dépendant d'un même verbe, à des cas différents ». Tous les régimes de βοήθισον y sont uniformément et régulièrement à l'accusatif; la graphie de la copie ΤΟΥCΔΟΥΛȣCȣ doit être ramenée certainement à τοὺς δούλού(ς) σου. En outre, il est à noter que, dans la première partie de notre dédicace de l'église, Stephanos seul

1. *Rec. d'Arch. Or.*, V (1903), p. 369.
2. *Id. id.*, p. 370.
3. Pour plus de clarté je crois devoir reproduire ici le texte de cette inscription tel que l'a établi M. Grégoire : Κ(ύρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς ὁ ὀφθεὶς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, σῶσον κ(αὶ) ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Στέφανον Μαρτιρίου (ο)ἰκ(οδόμον) καὶ τέκτονα Αἰλήσιον κ(αὶ) Νόννας κ(αὶ) ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν τέκνων αὐτοῦ Γεοργίου καὶ Σεργίου καὶ Θεοδώρας. Οἰκοδόμος vise proprement la construction en pierre, τέκτων celle en bois. Ne pas oublier que l'inscription est gravée sur une des poutres de la charpente soutenant la toiture.

semble être en cause ; si Nonna était sa femme, on s'attendrait à la formule τοὺς δούλους, au lieu de τὸν δοῦλόν σου, et aussi, plus loin, à τέκνων αὐτῶν et non αὐτοῦ. A strictement parler, le génitif Νόννας, symétrique grammaticalement du patronymique Μαρτιρίου pourrait être le nom de la mère de Stephanos. Je reconnais toutefois que ce matronymique serait intercalé à une bien grande distance du patronymique. Somme toute, la question reste en suspens, et l'autopsie de l'original serait nécessaire pour qu'on puisse la trancher.

Inscription romaine de Djerach. — M. Fournier de Sahuguet, passant à Djerach au commencement de cette année, a eu l'occasion d'y relever une inscription qui venait d'y être exhumée par les indigènes et que j'ai, par conséquent, tout lieu de croire inédite. Il a bien voulu m'en remettre un bon estampage dont je donne ci-dessous la transcription. Les caractères, d'une hauteur moyenne de 0^m,085 à la première ligne, de 0^m,06 aux lignes suivantes, sont étroits et allongés. Les L sont parfois difficiles à distinguer des I ; les points séparatifs, rares et incertains.

1 P · AELIO · AV[G · LI]B · PVTEOLANO ·
2 TABVLARIO · CONIVGI ET
3 LARCIAE THALLVSAEMATR[I]
4 ETLARCIAESOTERIDI · SOROR[I]
5 LARCIA SYMPOSIA

P(ublio) Aelio, Aug(usti) lib(erto), Puteolano, tabulario, conjugi, et? Larciae Thallusae matri, et Larciae Soteridi sorori, Larcia Symposia...

Dédicace, vraisemblablement funéraire[1], faite par Larcia Symposia, à son mari Publius Aelius, de Pouzzoles, affranchi impérial et *tabularius*, à Larcia Thallusa sa mère et à Larcia Soteris sa sœur.

— L. 2, à l'extrémité, après *et*, il y aurait à la rigueur place

1. A la fin de la l. 5 il devait y avoir quelque sigle indiquant le verbe.

pour une lettre, sigle du prénom de Larcia Thallusa. L'estampage semble en montrer des traces; trait courbe pouvant appartenir à C, Q etc.? Mais la chose demeure douteuse, les deux autres Larciae de la famille n'ayant pas de prénoms.

— L. 3. *Larciae*. Les lettres A E sont surmontées d'un petit trait oblique sûrement intentionnel, car il se retrouve à la même place, dans les mêmes mots, un peu plus loin dans la même ligne, et aussi à la l. 4. Il doit marquer que le groupe *ae* joue le rôle de diphtongue. Il est à supposer que ces trois Larciae se rattachaient par quelque lien plus ou moins servile à la *gens Lartia*. Leurs *cognomina* respectifs : *Thallusa* = Θάλλουσα, *Symposia* = Συμποσία[1] et *Soteris* = Σωτηρίς n'indiquent pas une extraction bien relevée. Il ne serait pas impossible que l'introduction de ce gentilice dans la population indigène de Syrie remontât au Λάρκιος Λέπιδος, commandant de la X[e] légion Fretensis sous Titus. Il a pu s'y propager par la clientèle militaire.

L'affranchi Publius Aelius était *tabularius*, probablement au titre civil. Né à Pouzzoles et mort à Gerasa, il pouvait être d'origine orientale, étant donné que cette première ville était le port principal des arrivages de Syrie.

L'higoumène Elias et l'église de Saint-Théodore. — Les PP. Savignac et Abel[2] ont relevé à Djîzé, à 3 heures à l'ouest de Bosra, une inscription grecque gravée sur une pierre d'arc de l'ancienne église. Cette inscription est intéressante parce qu'elle nous fait connaître le nom du fondateur du sanctuaire, placé sous l'invocation de saint Théodore. Le passage qui les contient est ainsi transcrit et rendu par les éditeurs :

ΗΛΙ|ȢΟΝЄΝȢΤΟΝΓΟΜΙ|
Ἠλίου Ὀνένου Τονγομι?
d'Elie Onenos Tongomi (?).

1. Doit être une forme féminine de Συμπόσιος, connu comme nom masculin, ou bien l'équivalent direct (existe comme tel en poésie) de συμπόσιον « banquet », qui a été employé comme nom de femme (cf. Pape-Benseler, *W.* s. v.).
2. *Rev. Bibl.* 1905, p. 597, n° 4.

J'ai déjà eu l'occasion[1] de montrer qu'il fallait, en tout cas, considérer Onenos comme un patronymique et non pas un double nom : « Elias *fils* de Onenos ». Mais que faire de l'énigmatique ΤΟΝΓΟΜΙ? L'explication suggérée : τῶν Γομι « de la tribu des Gomi » est bien peu vraisemblable, malgré le rapprochement spécieux du n. pr. Γόμος dans Wadd. 2174. Je propose de corriger ainsi paléographiquement la leçon donnée :

ΤΟΝΓΟΜΙ = ΤȢΗΓȢΜS = τοῦ ἡγουμ(ένου)

En conséquence, ce serait en sa qualité d'higoumène que Elias fils d'Onenos avait fait construire l'église de Saint-Théodore. C'est semblablement en raison de ses fonctions religieuses que nous voyons un diacre Elias construire, lui aussi, à Chaqqa, un *martyrion* en l'honneur de ce même saint, fort populaire en Syrie (v. Wadd. 2159; cf. 2327).

Nicias. — D'après le Talmud, cité par Levy (*Neuhebr. W.* s. v. נקיי), נקיס « Nekis » (*sic*) était un nom propre d'homme porté seulement par les « non-Juifs ». Je présume que ce n'est autre chose que la transcription, à vocaliser *Niqias,* du nom hellénique très répandu Νικίας. A ce titre, il doit être ajouté aux listes de Chajes (*Beitr. zur nord-sem. Onomat.*), qui l'a omis.

Inscription palmyrénienne [*R. A. O.*, VII, p. 36, n° 14]. — Le mot לתרן, que M. Littmann a cru lire au commencement de la l. 3, est très embarrassant. C'est à tort que M. Lidzbarski[2] m'attribue la conjecture : « au dieu Trône ». Il a dû y avoir dans son esprit quelque confusion avec les observations de M. Littmann sur la conception sémitique du trône divin, conception dont je me suis occupé autrefois, en effet, comme celui-ci le rappelle, mais en me plaçant à un tout autre point de vue. En

1. *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 179.
2. *Ephemeris*, II, 310 : « während Cl.-Gan. in ihr die Nennung eines « Gott Thron » vermutet ».

l'espèce, j'avais parlé de la possibilité non pas d'un prétendu « dieu Θρόνος », mais de quelque dieu purement indigène, faisant le pendant de la déesse nabatéenne תרה ou תדה, ce qui exclut forcément l'équivalence תרן = θρόνος admise par M. Littmann.

En examinant à nouveau la copie de ce dernier, je doute fort maintenant que nous ayons affaire au nom spécifique d'un dieu quelconque et je me demande, vu les incertitudes de la copie, si le groupe en litige ne serait pas tout bonnement à rétablir en (מודן), ce qui nous ferait rentrer dans une des formules ordinaires. Le mot introduirait une dédicace collective ; il ne serait pas inconciliable gramaticalement avec l'expression nouvelle et intéressante א[לה]א קדישא = εὐχαριστοῦντες θεῷ ἁγίῳ.

§ 11

Les inscriptions de Qennesrîn.

M. Pognon a bien voulu me donner les estampages de deux inscriptions grecques vues par lui à Qennesrîn, l'antique Chalcis de Syrie. Vérification faite, j'ai constaté que ce sont les deux inscriptions relevées au même lieu, en 1893, par M. von Oppenheim, puis publiées par M. Lucas dans la *Byzantinische Zeitschrift*, et enfin reprises par moi un peu plus tard[1], avec de notables amendements. Ces estampages nous mettent à même de nous faire une idée plus précise de la disposition et du contenu de ces deux textes; comme on le verra, ils confirment sur plusieurs points importants les corrections et compléments que j'avais proposés.

— N° 89. L'inscription était gravée dans un grand cartouche rectangulaire à oreillettes, qui devait mesurer dans son ensemble environ 2^{m},10 de long sur 0^{m},46 de haut. Elle ne compte pas plus de 6 lignes, contrairement à ce que dit M. Lucas, qui supposait l'existence d'une 7e ligne. Au centre du texte était sculpté un cercle, vraisemblablement crucigère, de 0^{m},21 de

1. *Rec. d'Arch. Orient.*, VII, pp. 228-230, n°s 88, 89.



diamètre, qui interrompt les lignes 2-5, tandis que les lignes 1-6 suivent leur cours régulier au-dessus et au-dessous du dit cercle. Dans le champ, à gauche, hors du cadre et au niveau de la l. 1, est gravée une petite croix de forme ✝.

La pierre a été cassée ou plutôt coupée en deux, à peu près au milieu, et, seule, la moitié gauche nous a été conservée. La section passe sensiblement par le centre du cercle crucigère. Il y a là une donnée utile pour permettre d'évaluer les longueurs respectives des parties de lignes disparues et, par suite, de déterminer symétriquement l'étendue des compléments à restituer. C'est ce qu'indique le schéma suivant montrant le nombre des lettres conservées et le nombre des lettres détruites (en italique), celui-ci étant fonction de celui-là :

L. 1, 30 + *30*,
L. 2, 25 + *25*,
L. 3, 26 + *26*,
L. 4, 25 + *25*,
L. 5, 26 + *26*,
L. 6, 30 + *30*.

L. 1. Ma lecture conjecturale καὶ ἡ δυτικὴ πᾶσα π??? est matériellement vérifiée. Pour le reste, voir les observations que je ferai sur le n° 88, les deux inscriptions étant, comme on le sait, la répétition à peu près textuelle l'une de l'autre et se complétant réciproquement.

L. 5. L'estampage donne ΑΠΟЄΠΑΡ[Χ]ΥΠΑΤS, confirmant ainsi ma restitution conditionnelle ἀπὸ ἐπάρχ(ων) ὑπάτ(ων), mise d'ailleurs hors de doute, comme on le verra, par l'estampage du n° 88.

L. 6. Après Ἰσιδώρου, l'estampage donne un peu plus de lettres que la copie de M. Lucas, soit : ΤΟΥ, plus la moitié d'un Μ. Cette ligne étant la dernière, et la lacune finale ne dépassant pas une trentaine de lettres, il faut admettre que les titres d'Isidore et la date étaient écrits en formes plus abrégées qu'au n° 88. Une autre hypothèse est pourtant possible ; elle sera discutée plus loin.

— N° 88. L'estampage, qui mesure 1m, 12 × 0m, 52, ne couvre qu'environ la moitié droite des 6 lignes constituant l'inscription primitive. Il est à croire qu'entre le passage de M. von Oppenheim et celui de M. Pognon, le bloc a été débité en deux morceaux. Nous avons ainsi la fin des 6 lignes. Celles-ci se terminent par des blancs d'étendue variable, le lapicide ayant voulu éviter de couper les mots. Pas de trace d'encadrement; mais, au-dessous de la l. 6, une marge assez large montrant que cette ligne est bien la dernière. Tout partiel qu'il est, cet estampage nous fournit de précieuses indications.

L. 1. On lit clairement :

ΤΙΚΗΠΑCΑΠ[Λ]ΕΥΡ[Α]ЄΚΘЄΜЄ..................

Comme je l'avais déjà montré en m'appuyant sur le n° 89, le début est certainement à restituer :

....'Εκτίσθη σὺν Θ(ε)ῷ καὶ ἡ δυτικὴ πᾶσα

La justification des lignes[1] exige encore devant ἐκτίσθη trois ou quatre lettres. Peut-être cet espace était-il occupé par une croix (cf. la croix, hors cadre, du n° 89) ou quelque symbole de doxologie initiale.

Le mot énigmatique que j'avais restitué sous toute réserve πτέρυξ « aile » (d'une construction) est à lire en réalité πλευρά, « flanc, côté ». Je m'étais demandé si nos inscriptions ne seraient pas relatives à quelque enceinte de ville ou bien à quelque travail d'art militaire exigeant le concours d'un ingénieur, en l'espèce le μηχανικός Isidore. La chose devient tout à fait probable, grâce à l'apparition du mot certain πλεύρα. Ce mot semble bien impliquer qu'il s'agit de la construction d'un grand mur d'enceinte fortifiée couvrant le flanc occidental de la ville. Ainsi s'explique l'existence des inscriptions qui y étaient encastrées de place en place et dont nous avons deux exemplaires dans nos nos 88 et 89. Il y en avait peut-être d'autres encore.

1. La copie de M. Lucas ne rend pas exactement pour cette ligne la concordance verticale avec les lignes sous-jacentes. Elle repousse beaucoup trop sur la droite toute cette partie du texte.



C'est le cas de se rappeler le passage d'Edrîsi[1] qui signale à Qennesrîn les restes d'un mur d'enceinte fortifiée سور حصين détruit par l'ordre du calife Omeiade Yezîd après la mort de Houseîn[2]. Étant donnée sa position sur la rive occidentale du Qouaiq, c'est surtout du côté ouest que la ville avait besoin d'être protégée; cela répond bien à la δυτικὴ πλεύρα de nos inscriptions.

Ainsi compris, notre texte s'éclaire d'une vive lumière par le rapprochement avec deux passages de Procope[3]. Dans le premier, le panégyriste de Justinien rapporte que cet empereur avait reconstruit beaucoup plus solidement l'enceinte de la ville de Chalcis et son *proteichisma*[4] qui, mal bâtis dès l'origine, étaient ruinés par le temps. Dans le second, il dit que Justinien avait solidement reconstruit sur un autre plan toute l'enceinte ruinée jusqu'au sol et n'offrant aucune sûreté, et qu'il l'avait renforcée en outre par un *proteichisma*. C'est sans aucun doute à ce grand travail que se rapportent nos inscriptions, lesquelles nous permettent d'en fixer maintenant la date avec précision à l'an 550-551 J.-C.[5].

C'est la dure leçon de l'expérience qui avait probablement décidé Justinien à fortifier Chalcis. En effet, une dizaine d'années auparavant (en 540) cette ville avait dû payer rançon à

1. Texte arabe, ed. Gildemeister, p. 25, ll. 7-10.

2. Pococke et Eli Smith (cf. Ritter, *Erdk.* 17, p. 1598) ont vu encore des vestiges imposants de ce mur de 10 pieds d'épaisseur, construit en gros blocs, sur une étendue d'un mille. Au sud-est une grande tour carrée, avec fossé, semble avoir fait partie de ce système de fortification.

3. Procope, de *Aedif.* II, 11, p. 242 : Οὕτω δὲ καὶ Χαλκίδος πόλεως τὸν περίβολον, ἐπισφαλῶς τὴν ἀρχὴν γεγονότα καὶ ὑπὸ τῶν ἐτῶν κατερρακωμένον, σὺν τῷ προτειχίσματι ἀνανεωσάμενός τε καὶ πολλῷ ἐχυρώτερον καταστησάμενος ἢ πρότερον ἦν, ἐς τὸν νῦν φαινόμενον πεποίηται τρόπον. — *Id.*, p. 243 : Καὶ Χαλκίδος δὲ πόλεως ὅλον, ἔς τὸ ἔδαφος καθειμένον καὶ ἄλλως ἀφύλακτον ὄντα, ἐχυρᾷ διαφερόντως ἀνενεώσατο οἰκοδομίᾳ, καὶ προτειχίσματι ἐκρατύνατο.

4. Le *proteichisma* correspond proprement à l'*antemurale*, la barbacane des Croisés, la *bâchoûra* des Arabes du moyen-âge. On sait le rôle important que ce dispositif jouait dans l'architecture militaire des Byzantins et de ceux qui se sont mis à leur école (cf. *supra*, p. 26).

5. Il faut corriger en conséquence la conjecture A. E. de Muralt (*Ess. de Chron. byz.*, I, 191) qui rapportait ce travail à l'an 547.



Chosroès pour éviter le sort d'Alep, Antioche, Apamée et autres villes mises à mal par le roi de Perse au cours de son raid victorieux dans cette partie de la Syrie[1]. C'est pour éviter le retour de pareils désastres que Justinien s'était décidé à fortifier selon les règles de l'art tous ces points faibles. Chalcis était du nombre.

Il y avait, du reste, longtemps que Chalcis sentait peser sur elle la menace d'une invasion perse. C'est ce que semble montrer une curieuse inscription grecque qui y existait encore dans la première moitié du XVIII[e] siècle et qui n'est connue que par une insuffisante copie venue aux mains de Pococke[2]. C'est une dédicace en mauvais vers iambiques, dans laquelle la ville prend la parole pour dire qu'elle défie l'invasion des barbares (καταφρονοῦσα βαρβάρων καταδρομῆς), grâce à la protection impériale et aux images du Christ sauveur, des empereurs toujours victorieux, des hauts fonctionnaires et de son très saint évêque, images placées au-dessus de ses portes. Cette inscription, si la date (ωε') a été exactement copiée[3], serait de l'an 805 des Séleucides, correspondant à 493 J.-C. Elle remonterait, par conséquent, au début du règne d'Anastase. L'invasion de Chosroès devait lui donner, moins de 50 ans plus tard, un cruel démenti. On comprend que Justinien ait senti la nécessité d'assurer la protection de la ville par des moyens un peu plus efficaces que ceux de cette mise en scène théâtrale rappelant assez la superstition que les habitants d'Edesse attachaient à la fameuse lettre du Christ à Abgar gravée sur leurs murs, véritable palladium de la cité contre les entreprises des Perses[4].

1. Procope, *De bellis*, I, 205, 5.
2. Pococke, *Inscr. ant.*, p. 65, n° 1 ; *CIG*, 8.712 ; Wadd. 1832.
3. On pourrait se demander si le ωϵ de la copie n'est pas à rétablir paléographiquement en ωΘ = 809 = 497 J.-C., voire en ωΟ = 870 = 558 J.-C. Dans ce dernier cas, l'inscription serait postérieure aux deux nôtres, et elle devrait être rapportée à une sorte de consécration dithyrambique couronnant l'œuvre de Justinien lui-même et faisant allusion à la dernière invasion de Chosroès.
4. Cf. *Rec. d'Arch. Or.*, III, 216.

Après πλεύρα, il faut lire naturellement ἐκ θεμε[λίων], que j'avais restitué de toutes pièces dans le passage désespéré de la copie de M. Lucas. Ce qui vient ensuite est très difficile, la fin de la ligne étant tout à fait mutilée et l'estampage n'y montrant çà et là que quelques linéaments incertains. Je n'ai pu encore réussir à en tirer pied ou aile. Tout ce qu'on peut assurer c'est que le complément μέχρι ὕψους ou τέλους paraît devoir être exclu. Cette lacune finale est évaluable à une dizaine de lettres. Par moment, on croirait saisir ΠΧ, peut être abréviation de πήχεις, mot qui pourrait alors être accompagné de lettres numérales donnant la longueur en coudées du mur, ou du secteur de mur construit. Mais la chose est très douteuse. Il est possible qu'il y ait eu là quelque indications sur le rôle hercotectonique de ce mur par rapport à la ville. Dans ce cas, on pourrait au début de la l. 2, au lieu de εὐτυχ]ῶς, adverbe quelque peu banal, restituer [τῆς πόλε]ως[1]; « de la ville », en rattachant ces mots à ce qui précède; ou encore [(ὀχυρώσε]ως, ou quelque autre mot au même état grammatical.

L. 2. Après γαληνοτάτου, lacune finale d'une dizaine de lettres. L'aspect des traces de la première me fait hésiter entre τροπεούχου, φιλοχρίστου et γενναιοτάτου. Ces deux dernières épithètes, la troisième surtout, paraissent être un peu trop longues. En tout cas, la conjonction καὶ doit être écartée, à moins qu'elle ne fût suivie d'une autre épithète très courte, que je ne puis deviner, ou bien peut-être d'une de ces épithètes en abrégé.

L. 4. Α[Π]ΟΕ[Π]ΑΡΧΩΝ[Υ]ΠΑΤΩΝ, suivi d'un blanc final. Ma restitution conditionnelle ἀπὸ ἐπάρχων ὑπάτων se trouve donc confirmée, ici aussi bien qu'à la l. 5 du n° 89, où le second titre est écrit en abrégé.

L. 6. Le mois n'était pas indiqué. Le dernier mot, ἔτους, est seulement suivi d'une sigle bizarre dont voici la forme et après laquelle vient un grand blanc marquant

1. La copie de M. Lucas porte ici 7 barres obliques, représentant autant de lettres disparues. Cela répondrait exactement au nombre de celles que comporte la nouvelle restitution envisagée par moi.

à la fois la fin de la ligne et celle de l'inscription. Je n'en vois pas la signification réelle.

Les deux inscriptions étaient, à peu de chose près, identiques. Le n° 89 présente, toutefois, une différence assez importante à la l. 6. Il introduit devant le nom de l'ingénieur Isidore le mot ἐργοδοτήσαντος, qui manque à la place correspondante du n° 88. D'autre part, nous avons constaté que la dernière moitié disparue de cette l. 6 du n° 89 ne pouvait pas contenir plus d'une trentaine de lettres; par conséquent, il est difficile, même en admettant de très fortes abréviations, d'y loger tout ce qui, au au n° 89, suit les mots Ἰσιδώρου τοῦ : soit les deux titres μεγαλοπρ(επεστάτου) ἰλλουστρίου, le nom de métier καὶ μηχανικοῦ, l'indiction et l'année. Tout cela forme, en effet, une cinquantaine de lettres; nous sommes loin de compte. Cette différence suggère l'idée qu'ici l'un des deux titres de l'ingénieur, peut être même tous les deux avaient été omis [1]. Mais une telle omission devait avoir une raison d'être, car l'ingénieur ayant rang de *magnificentissimus* et d'*illustris*, aurait eu sûrement à cœur de faire mentionner ses titres s'il y avait réellement droit, et il lui était d'autant plus facile d'y tenir la main que les inscriptions encastrées dans son mur avaient été exécutées sous sa direction immédiate. Peut-être la chose pourrait-elle s'expliquer de la façon suivante. L'ingénieur Isidore, originaire de Milet, comme nous l'apprend Procope [2], était, avec Anthemios de Tralles, un des μηχανικοί les plus distingués de Justinien. Il avait travaillé, entr'autres, à la construction de Sainte-Sophie, et nous voyons, par l'inscription n° 88, qu'il avait été, en récompenses de ses services, promu aux plus hautes dignités. Or, il avait un neveu appelé comme lui Isidore et comme lui μηχανικός. Cet Isidore II, tout jeune encore, mais ayant dans cet art une habileté et une expérience au-dessus de son âge, avait été chargé par Justinien de réédifier et fortifier la ville de Zénobie sur l'Euphrate. Cette entreprise rentrait

1. Le M partiellement conservé après Ἰσιδώρου τοῦ pourrait être le commencement non pas de μεγαλοπρεπεστάτου, mais de μηχανικοῦ, sans plus.

2. *De aedif.*, pp. 174, 180; cf. p. 234.

dans le plan général que s'était tracé l'empereur pour parer à de nouvelles invasions perses, plan dans lequel, ainsi que je l'ai montré plus haut, rentrait également la transformation de Chalcis en place forte. Ne pourrait-on pas supposer que la construction de l'enceinte, confiée d'abord à Isidore I, avait été achevée par son neveu Isidore II, le premier étant mort, ou ayant pris sa retraite entre temps? Il est certain qu'une pareille tâche n'a pas dû être l'œuvre d'un jour; elle a donc pu être aussi celle de deux hommes. Dans cette hypothèse l'inscription n° 88 se rapporterait à Isidore I, à qui elle donne tous ses titres; l'inscription n° 89, à Isidore II, qui n'avait pas encore gagné tous les chevrons de son oncle et maître. Cela pourrait même aider peut-être à se rendre compte aussi, dans une certaine mesure, de l'intervention du mot ἐργοδοτήσαντος. Ce mot, dont l'absence dans la première inscription est remarquable, n'indiquerait-il pas dans la seconde que la suite du travail avait passé en d'autres mains?

§ 12

Le patriarche de Jérusalem Eustochius.

M. Macalister[1] a fait connaître une inscription grecque qui vient d'être découverte à 'Ain Sâmié, localité située à environ 25 kilomètres NNE de Jérusalem. Gravée sur un fût de colonne de 13 pouces de diamètre, brisé aux deux bouts, elle est d'un déchiffrement difficile. M. Macalister estime qu'elle a dû perdre trois ou quatre lettres à la fin de chaque ligne. A part ce qui touche le nom de Justinien et la date, il n'est pas facile, dit-il, de voir ce qu'elle signifie. Il se borne à en donner la transcription suivante, sans autre essai de lecture :

1. Palest. Expl. F. *Statement* 1907, p. 207. Plusieurs des inscriptions publiées dans cet article par M. Macalister étaient déjà connues, notamment les n°s I, II, III et VI.

1 ЄΠΙΤΔЄCΙΠ...
2 Є[Κ?] †ΧΙȣΤⲁΟ...
3 Π; ΤЄΥCЄΒЄC...
4 ΛЄ^ΟCΙΟΥCΤΙΝΙⲁΙ...
5 ЄΤϚΛ̄ΙΝΔϚЄ̄Π[ⲁ?]
6 CЄΡΙȣΠЄΡΙΟΔΟΥ
7 ΚΑΡΠΦ^Ο.....
8 CΕΡΓΙȣΖ..ΙΠȣ
9 ЄΤΙ...

Bien qu'elle laisse fort à désirer, il m'a paru qu'il était possible de tirer quelque chose de cette copie. Je l'ai essayé et, grâce à un estampage, malheureusement très imparfait, que le comité du Palestine Exploration Fund a bien voulu mettre à ma disposition, j'ai pu constater que plusieurs lectures auxquelles j'étais arrivé sans ce secours sont vérifiées. Voici le résultat de cet essai :

1 'Επὶ τοῦ δε???.....
2 Ε(ὐσ)τοχίου τοῦ ἁ[γιω(τάτου)]
3 π(ατριάρχ)ου, (καὶ) τοῦ εὐσεβεσ[τ(άτου) βασί]-
4 λε(ω)ς 'Ιουστινια[νοῦ]
5 ἔτ(ους) λ', ἰνδ[ικτιῶνος] ε'...[? Εὐ]-
6 σε(β)ίου (*ou* Σερ[γ]ίου ?) περιοδ(ε)υ[τοῦ],
7 καρποφο[ρούντων]
8 Σεργίου, Ζ[ωσ]ί(μ)ου, [καὶ ?]
9 Ε(ὐτ)[υχίου]?.........

Sous ... d'Eustochius le très saint patriarche, et du roi très pieux Justinien, en l'an 30, indiction 5, ... d'Eusèbe (*ou mieux* Serge), le périodeute, grâce aux offrandes de Serge, Zosime et Eutychius (?)...

L. I. Au commencement de la ligne, l'estampage semble montrer les traces d'une petite croix. — Τοῦ = T surmonté d'un petit ȣ. D'après les analogies épigraphiques, ce début, ἐπὶ τοῦ, semblerait appeler après lui quelque titre ou épithète s'appliquant au patriarche de Jérusalem Eustochius dont, comme on va le voir, le nom apparaît un peu plus loin. Mais, dans cet ordre d'idées, je ne vois rien qui puisse répondre convenablement au

mot suivant, mot dont la première lettre est certainement un δ, la seconde probablement un ε. D'ailleurs, le titre d'Eustochius (πατριάρχου) et l'épithète normale afférente (ἁγιωτάτου) figureront tout à l'heure après son nom. L'aspect de la copie serait assez favorable à la restitution δεσπ(ότου). Ce titre ne saurait convenir qu'à Dieu ou à l'empereur. Or, l'empereur est mentionné plus bas, avec une titulature très abrégée. Reste Dieu. Mais, bien que l'expression δεσπότου θεοῦ serait autorisé par plus d'un exemple épigraphique, elle ne s'adapte pas bien à la tournure par ἐπί, et, en outre, elle exigerait après elle des suppléments dont la lacune finale ne paraît pas être capable, vu son exiguïté. Du reste, je doute fort ici de l'exactitude de la copie. L'estampage semble montrer en réalité un groupe ΔЄⲀΤ..... Je me demande si, par hasard, nous n'aurions pas : ΔЄ(Κ)ⲀΤ [ЄΤⲀΡΤϛЄΤϛ], c'est-à-dire : « en la 14e année d'Eustochius ». Nous verrons tout à l'heure que la date absolue de l'inscription concorderait bien avec celle-ci. Toutefois je ne me dissimule pas les objections qu'on peut faire à cette conjecture : le caractère insolite d'une indication de cette nature, la tournure ἐπὶ τοῦ ἔτους et surtout l'omission du *kappa* dans δεκα. L'*epsilon*, il est vrai, semble bien être surmonté d'une petite lettre en surcharge; mais cette lettre peu distincte a plutôt, si elle existe réellement, l'allure d'un *delta* ou d'un *chi*. A la rigueur on pourrait supposer une omission pure et simple du lapicide qui, comme nous le verrons aux ll. 6 et 8, était quelque peu coutumier du fait. Somme toute, je crois prudent de laisser sur ce point la question encore en suspens[1].

L. 2. Εὐστοχίου. L'estampage confirme ma lecture de la 2e lettre

1. J'avais pensé aussi à couper τοῦδε. Mais alors je ne vois pas ce qu'on peut faire du reste, ni comment construire l'ensemble de la phrase. A un moment même je me suis demandé si la seconde lettre du groupe ne serait pas un *oméga* et si nous n'aurions pas affaire à δωδεκάτου, écrit en abrégé. La concordance chronologique dont je parlerai plus loin se trouverait alors un peu en défaut; mais les données historiques sur lesquelles elle repose ne sont pas elles-mêmes d'une certitude absolue. Quant à une épithète, telle que δω[ροφορικοῦ], elle serait bien peu vraisemblable.



= Υ. Le *sigma* est douteux; il a été, ou intercalé après coup, ou même omis par le lapicide; une fracture en cet endroit ne permet pas de se prononcer; je crois cependant discerner de faibles traces de la courbe de la lettre enserrée entre le Υ et le Τ. En tout cas, le synchronisme historique dont je parlerai tout à l'heure ne permet pas d'hésiter sur le nom. — Le Τ du mot suivant est surmonté d'un petit ȣ; donc = τοῦ. — Puis vient un *alpha*, début de l'épithète consacrée ἁγιωτάτου.

L. 3 Πατριάρχου est abrégé en Π. Le petit ȣ apparaît nettement au-dessus du *pi* sur l'estampage.

L. 5. Avant Εὐσεβίου, ou Σεργίου, il pouvait y avoir quelque mot, peut-être en abrégé, soit l'expression προνοίᾳ, soit quelque autre similaire. Assurément προνοίᾳ serait assez bien en situation ici; de plus nous aurions l'avantage d'utiliser ainsi le Π donné par la copie[1].

L. 6. L'estampage montre nettement, comme la copie, CЄPIOΥ. Bien qu'à la rigueur on puisse trouver quelque nom propre se terminant ainsi, je préfère croire à une erreur du lapicide, soit pour [Εὐ]σε(β)ίου, soit pour Σερ[γ]ίου. Je pencherais pour la dernière hypothèse. En premier lieu, parce que la place semble bien mesurée à la fin de la l. 6 pour qu'on puisse y loger encore la syllabe Εὐ; en second lieu, parce que plus loin, l. 8, le lapicide ayant affaire à ce même nom de Serge avait visiblement gravé tout d'abord CЄPIOΥ, tout comme ici, et a ajouté après coup le *gamma* omis; dans le second passage le groupe présente à peu près cet aspect CЄPΓΙȣ.

L. 7. καρποφορούντων. Le petit *omicron* surmontant le *pi* est parfaitement visible sur l'estampagne. L'expression est fréquente dans l'épigraphie chrétienne pour désigner les pieux bienfaiteurs d'une fondation.

L. 8. Εὐτυχίου? ou Εὐτύχου, ou quelque autre nom commençant par la syllabe Εὐ. L'estampage semble bien montrer des traces du sommet des trois lettres ЄΥΤ.

1. L'*alpha*, d'ailleurs très problématique, qui le suit pourrait faire penser à la simple préposition πα[ρά].

Ainsi à peu près rétablie dans son ensemble l'inscription offre un certain intérêt historique. L'an 30 du règne de Justinien correspond à l'an 556-557 J.-C., et la concordance indictionnelle se trouvent parfaitement satisfaite. D'autre part, le patriarche de Jérusalem à cette époque était bien Eustochius comme nous l'apprennent les chroniqueurs byzantins[1]. Ancien économe de l'église d'Alexandrie, il avait été nommé patriarche de Jérusalem en 544, dans la 17e année de Justinien, à la place de Macaire, chassé comme origéniste. Il occupa son siège jusqu'en 563, 36e année de Justinien. A cette époque il fut déposé à son tour, tandis que Macaire était rétabli dans son ancienne dignité. C'en est assez, je pense, pour justifier dans notre texte ma restitution du nom Εὐστοχίου et la résolution qui en découle de la sigle ΠΔ = πατριάρχου J'ajouterai qu'à ce compte, en l'an 30 du règne de Jus-

1. Voir les textes cités dans E. de Muralt, *Essai de chr. byz.*, p. 186, cf. pp. 220 et 693. Je dois dire toutefois qu'il y a quelque flottement dans cet ensemble de données chronologiques. Le désacord s'accentue encore si l'on fait intervenir dans la question celles fournies par les *Annales* d'Eutychius (II, pp. 170, 173, 185), que de Muralt a négligées. Je crois devoir les rapporter ici ne fût-ce qu'à titre de renseignement complémentaire. Macaire, selon Eutychius, fut nommé patriarche de Jérusalem en l'an 14 de Justinien et mourut deux ans après. Son successeur fut notre Eustochius qui, nommé en l'an 17, mourut (et non pas fut déposé) après 12 ans (et non pas 19) d'exercice et fut remplacé, en l'an 29 par un autre Macaire (? — le nom diffère du précédent dans le texte arabe) lequel mourut 4 ans après et fut remplacé à son tour par Jean (33e année de Justinien). Dans la 11e année du patriarcat d'Eustochius, 27e année de Justinien, eut lieu le Ve concile œcuménique de Constantinople qui condamna les doctrines d'Origène. Eustochius ne s'y rendit pas et se fit représenter par des délégués. Si l'on accepte cette version, il en résulte que le patriarche Eustochius serait mort un an avant l'époque de notre inscription datée de la 30e année de Justinien. Faut-il supposer que cette mort, si elle est réelle, fut le dénouement d'une maladie qui l'aurait empêché un peu auparavant de se rendre de sa personne au concile de Constantinople? En tout cas, si Eutychius n'a pas fait erreur, ce serait à titre posthume qu'Eustochius figurerait dans l'inscription, et celle-ci serait relative à quelque travail qui, commencé sur son initiative, n'aurait été achevé que dans l'année qui suivit sa mort. Y aurait-il quelque parti à tirer de cette circonstance pour résoudre la difficulté de la l. 1 ?. Je ne saurais le dire, d'autant plus que le témoignage d'Eutychius est sujet à caution, au regard de ceux des chroniqueurs byzantins. Ce qu'il nous faudrait alors ce serait : ἐπὶ τοῦ μακαριωτάτου Εὐστοχίου — et c'est ce que certainement, à en juger tant par la copie que par l'estampage, ce que notre texte mutilé ne portait pas.

tinien, Eustochius était dans la 14e année de son patriarcat. Cette coïncidence est-elle suffisante pour donner quelque consistance à la conjecture envisagée plus haut à propos du passage si obscur de la ligne 1 ?

Le fonctionnaire ecclésiastique appelé périodeute est assez fréquemment mentionné dans les inscriptions de Syrie[1]. C'était une sorte de visiteur apostolique délégué par l'autorité supérieure épiscopale pour inspecter les couvents et églises et spécialement pour veiller à leur réparation ou réédification. L'inscription de 'Ain Sâmié doit avoir trait à l'un de ces deux dernier cas.

§ 13

Le milliaire de Yabroûd.

En se rendant à 'Ain Sâmié pour y relever l'inscription précédente, M. Macalister[2], a remarqué à Yabroûd et copié de la façon suivante un fragment de milliaire romain.

NIIVI . . . .
NEPOTIS...
. . . . . .
AΠOKL. . . .

Je crois que la dernière ligne, qui est en grec, doit être restituée et lue, avec des graphies plus ou moins abrévatives :

Ἀπὸ Κολωνίας Αἰλίας Καπιτωλίνας,

à partir de la Colonia Aelia Capitolina.

C'est cette formule qu'on lit sur le milliaire n° 5 que j'ai fait connaître autrefois[3] et qui appartenait au bornage de la grande

1. Waddington, nos 2011, 2633. Lucas-Oppenheim, n° 11. Une inscription en mosaïque de Deir Sem'ân, dont je ne retrouve pas dans mes notes la référence exacte, parle d'un périodeute de Telanissos. Dans la trilingue de Zebed l'équivalent syriaque est *sa'ôrâ*.
2. *Op. cit.*, p. 237, n° IV.
3. *Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 280. Avec diverses observations sur la section Jérusalem-Rama et le *milliarium aureum* présumé de la Ville Sainte.

voie romaine reliant Jérusalem à Neapolis. Yabroûd marque une des étapes de cette même voie. Dans ces conditions, on peut arriver à rétablir à une unité près, le chiffre qui devait être inscrit sur ce nouveau milliaire. En effet, Yabroûd est située au nord-ouest de Djifné, l'antique Gophna, à une distance sensiblement égale à deux milles romains. Or, Gophna était au 15[e] mille, selon Eusèbe, au 16[e] selon la Table de Peutinger. Par conséquent, en nous appuyant sur les analogies du milliaire n° 5, qui comme celui-ci, est bilingue, nous sommes autorisés à restituer, au-dessous de la ligne grecque :

MIΛ · IZ (ou IH) = Μιλ(λιάριον) ιζ′ (ou ιη′)
milliaire n° 17 *ou* 18.

Immédiatement au-dessus, dans la partie latine, il devait y avoir :

M · P · XVII (ou XVIII)
M(illia) p(assuum) septemdecim (*ou* octodecim).

Les mêmes analogies nous invitent à reconnaître dans les débris de la partie latine (*nepotis*, à corriger probablement en *nepotes*, *pronepotes*, ou *abnepotes*), le protocole des empereurs asssociés Marc-Aurèle et Lucius Verus. La date doit être vraisemblablement la même que celle du milliaire n° 5, c'est-à-dire l'an 162 J.-C., époque où Lucius Verus se rendit en Syrie.

Je rappellerai en terminant que l'on a retrouvé encore un autre milliaire jalonnant cette même route, plus au nord, dans la direction de Neapolis, auprès de Loubbân, à une distance de Jérusalem qu'on peut évaluer à 25 milles romains[1]. L'inscription malheureusement incomplète, fait partie du même groupe épigraphique et devait contenir les mêmes formules.

1. Germer-Durand, *Rev. Bibl.*, 1899, p. 420.

§ 14

Épigraphie punique.

I. — *Fragment d'une nouvelle dédicace.*

MM. Renault[1] et Arditti, puis M. Vassel[2], viennent de faire connaître un fragment d'une nouvelle dédicace punique découvert à Carthage. La lecture matérielle paraît assurée dans son ensemble. Il n'en va pas de même de l'interprétation, sur laquelle M. Arditti et M. Vassel ne sont pas d'accord et qui présente de réelles difficultés. Je reproduis leur transcription et leurs lectures respectives :

.........ת אש כסת ועטפת
.....מקדש ז אש נדרא מגן
......בן מגן בן פלסמלקרת
................ספרם בן צר
.....................שפטם

(*Arditti*) 1......... que elle couvre et enveloppe 2......... sanctuaire celui-ci qu'a fait vœu Magon 3..... fils de Magon fils de Peles-Melqarth 4..... Scribes fils de Tyr 5......... suffètes.

(*Vassel*) 1..... [l'édifice??] que j'ai clos et couvert. 2 [A la dame Tanit? *ou* à Echmoun?], ce sanctuaire qu'a voué Magon, 3 [fils de Peles??], fils de Magon, fils de Peles-Melqart. 4..... [et]....., scribes, Tyriens; 5..... [et]....., Suffètes.

— L. 1. J'ai peine à admettre, comme le veut M. Vassel, que les deux derniers mots soient des verbes à la 1re pers. du parfait. Ce serait trop en désaccord avec la tournure subséquente du texte. Faut-il y voir, avec M. Arditti, des participes actifs fém. sing.? Ce pourraient être aussi bien, et même mieux, des participes passifs, soit sing., soit plur. On pourrait alors comprendre quelque chose comme: « les ..... qui (étaient) recouvertes et enfouies (??) ». Toutefois, on attendrait dans ce cas l'intervention d'un verbe après אש. Aussi me demandé-je si c'est bien à ce pronom relatif que nous avons affaire et s'il ne conviendrait pas de

1. *Rev. tunisienne*, 1906, p. 549.
2. *Ibid.*, 1907 (extrait que je dois à l'obligeance de l'auteur).

couper : תא... ש « ses ..... (en fait) de ». Dans ce cas, les deux mots suivants seraient des substantifs, pour lesquels l'hébreu[1] nous offre les sens assez précis et concordants de « oreiller » et « couverture ». S'agirait-il, par hasard, d'un de ces lits sacrés destinés aux divinités, aussi bien dans les cultes orientaux[2] que dans les cultes grecs et romains ? En l'espèce, on songe tout de suite à la couche d'Adonis, c'est-à-dire d'Echmoun. On pourrait alors imaginer le début de la dédicace conçu à peu près ainsi (ll. 1-2) :

Au Seigneur Echmoun (לאדן לאשמן) ce lit (הערש ז)[3] et sa garniture? (ו...תא) [(en fait) d'oreiller et de couverture, et le..... et les ..... qui sont dans ce sanctuaire.

— L. 2 נדרא. Il est impossible que ce soit la 3e pers. fém. du parfait, comme le veut M. Arditti : Magon, sujet du verbe, ne saurait être un nom de femme. M. Vassel tourne la difficulté en supposant que le *aleph* est le suffixe de la 3e pers. masc. sing., ajouté au verbe d'une façon explétive, un peu à la mode arabe : « qu'il (l')a voué ». Sans doute cette tournure ne serait pas inadmissible en soi ; M. Vassel aurait pu ajouter que l'hébreu lui-même la connaît. Mais les exemples phéniciens qu'il invoque ne sont pas valables. Celui tiré du *Pœnulus* est trop sujet à caution, pour faire foi. Quant à celui de l'*Atheniensis* 6a (= *CIS.*, I., 115), il est inexistant, la pierre portant en réalité אש יטנאת, « que j'ai érigé », sans le *yod* final, indice du prétendu suffixe.

1. On pourrait aussi, bien entendu, considérer כסות = « pateræ » ou « vestes » (cf. *CIS.*, II, 166, l. 9 et *ib.*, l. 6 מכסא). C'est le parallélisme de עטפת qui m'incline vers l'autre conjecture.

2. Par exemple à Palmyre. Cf. *Rec. Arch. Or.*, VII, p. 14, l'inscription bilingue où il est question, comme je l'ai montré, de la *klinè* divine et de son προσκεφαλάδιον, ou *pulvinar*, *cervical*. Je suis tenté maintenant de restituer paléographiquement le mot précédent (fin de la l. 5) : καὶ (π)[ερίστρ]ω(μ)[α], « et la couverture ». La ressemblance avec notre dédicace punique s'accentuerait ainsi d'autant. Quant au nom même de la divinité, nom très mutilé, il demeure toujours douteux. Il semble bien que ce soit celui d'une déesse. La graphie de la copie suggérerait τῆς 'Αστάρτης, conjecture à ajouter à celles que j'ai déjà indiquées ; le genre de l'article, à peu près sûr, exclut la restitution τοῦ 'Ασκληπιοῦ qui, autrement, aurait été assez tentante.

3. Écrit peut-être, d'après les errements de l'orthographe punique : אערס ז (avec ה = א, au contact du *'ain*, et ש = ס). Ou peut être le mot מטה.

Je ne vois qu'un moyen de sortir d'embarras, c'est de considérer נדרא comme la 3ᵉ pers. masc. *pluriel*; d'ordinaire, il est vrai, le punique ne marque pas la désinence (*ou*); mais le néopunique le fait souvent. Nous aurions ici le commencement de cette évolution orthographique. Déjà le punique nous a offert plusieurs cas similaires, c'est-à-dire où la langue prélude aux transformations qu'elle subira un peu plus tard d'une façon systématique. Celui-ci est particulièrement intéressant au point de vue grammatical. En conséquence je propose de traduire : « (ces choses sont) ce qu'*ont* voué Magon etc. *et* X ». Cela change sensiblement toute l'économie du texte tel qu'on l'entendait jusqu'ici et va nous permettre d'en déterminer à peu près la structure intime.

— L. 3. M'appuyant sur les observations que je ferai à propos de la l. 4, j'estime qu'immédiatement après le nom de Magon terminant la l. 2, venait, au début de la l. 3, son titre, suivi de sa généalogie, probablement à quatre degrés. Etant donné, d'autre part, que le second personnage, associé à Magon dans la dédicace, était, comme on le verra, le *chef des scribes*, il est à croire que Magon, tenant le premier rang, avait une dignité supérieure. J'inclinerais à supposer qu'il était grand-prêtre. Dans ce qui nous reste de la l. 3 les mots « fils de Magon, fils de Pillesmelqart » représentent, à mon avis, le nom du grand-père et de l'arrière grand-père de notre Magon; la généalogie était close par celui de son trisaïeul au commencement détruit de la l. 4. Quant au nom de son père, nous avons encore, au bord de la fracture, un débris de la lettre qui la terminait. C'est, dit M. Vassel, presque certainement un *samek*; il suppose que c'est פלס, *peles*, tout court. Je croirais plutôt que le patronymique était מלקרתפלס *Melqart-pillès*, équivalent du nom de l'arrière grand-père Pillès-melqart, qui n'en est que l'intéressante transposition, nouvelle pour nous[1]. De cette façon, la règle onomastique si fréquente de l'alternance papponymique aurait été observée dans cette partie de la généalogie. Sur cette base on

1. Cf. l'observation qui sera faite plus bas, au nᵒ II.



pourrait peut-être reconstituer ainsi, dans son entier, la l. 3 :

[רב כהנם בן מלקרתפל](ס) בן מגן בן פלסמלקרת

(qu'ont voué Magon, *fin de la l.* 2), chef des prêtres, fils de Melqart-pillès, fils de Magon, fils de Pillès-Melqart.

Inutile d'insister sur l'importance de cette restitution qui, si on l'admet, nous fournit le moyen d'évaluer d'une façon générale la justification du texte primitif, sur la base de ± 30 lettres à la ligne[1].

— L. 4. Je suppose qu'au début de la ligne se trouvait le mot בן suivi d'un n. pr. marquant le 4e degré de la généalogie du grand-prêtre Magon. Ensuite, la conjonction ו, introduisant le nom d'un second personnage associé au premier dans la dédicace et suivi également de son titre : [רב] ספרם « chef des scribes ». La tête du *bet* est encore en partie visible sur le fac-similé. Calculée sur le pied indiqué plus haut, la ligne doit avoir perdu de 20 à 21 lettres. Par suite, les deux noms propres disparus devaient être chacun d'environ 8 lettres (composés théophores avec מלקרת ou עשתרת?), et le premier, celui de l'ancêtre de Magon, n'était pas Magon ; peut-être Melqart-pillès ? Le rythme papponymique régulier était sans doute rompu au 4e degré.

צר. Ce mot, qui a fort embarrassé MM. Arditti et Vassel, n'offre aucune difficulté. C'est un n. pr. d'homme bien connu dans l'onomastique punique, cf. *CIS.*, II, 617, 913, 2020. A-t-il quelque rapport avec le nom de la ville de Tyr ? Ce pourrait être l'abréviation d'un nom tel que צדשמר (*CIS.*, II, 1332) ? La même question se pose pour le nom d'homme similaire צדן, usité à Carthage, en apparence identique à celui de la ville de Sidon (cf. *R. E. S.*, 57, n° 84). Néanmoins, il faut reconnaître que la coexistence même de ces deux noms de personnes serait assez en faveur de leur origine géographique.

— L. 5. Toute la partie détruite, soit environ 26 lettres, devait être occupée par la généalogie de notre chef des scribes,

1. La ligne ainsi restituée compte exactement 31 lettres ; mais elle a un excédent visible de 1 lettre à la fin, par rapport aux autres fins de lignes et à la marge générale.

poussée probablement, jusqu'au 4e degré, comme celle du grand-prêtre : X בן + Y בן + Z בן. Défalcation faite des 6 lettres du mot בן répété trois fois, il nous reste 20 lettres à répartir entre les trois noms propres respectifs, c'est-à-dire, en moyenne 6 à 7 lettres pour chacun ; la proportion est suffisante, mais elle n'est pas rigoureuse, des noms très courts pouvant alterner avec des noms très longs. A en juger d'après une trace visible sur le fac-similé, le dernier de ces noms semble s'être terminé par un ת ou un ל. Dans le premier cas, qui est le plus probable, ce pourrait être un indice que là ce nom était du type עשתרת + x, מלקרת + x, מלכת + x[1].

Après ce dernier n. pr., quel qu'il soit, il faut mettre vraisemblablement un point et virgule, et considérer שפטם comme commençant un nouveau membre de phrase : « Étant suffètes un tel et un tel ». Cela comporte nécessairement l'existence d'une 6e ligne au moins, totalement détruite, laquelle contenait les noms mêmes des suffètes ainsi annoncés.

II. — *R. E. S.*, *n° 183*[2].

— L. 2. Aux nombreuses combinaisons qu'on a déjà mises en ligne pour expliquer ce passage jusqu'ici désespéré, on pourrait encore ajouter celle-ci :

.....(?) ותבי כרשם ותכרבם (תכר במ?) על

La queue de la première lettre, détruite à sa partie supérieure, peut appartenir à un *beth* aussi bien qu'à un *mem*. Les coupes que je propose répondent assez bien à des blancs, très faibles sans doute, mais cependant sensibles, que le lapicide semble avoir ménagés entre ces mots. A ce point de vue, il n'y a guère de doute que pour l'avant-dernier groupe. — תבי serait-il un

1. Une autre combinaison serait encore possible, mais elle me paraît moins probable. Elle consisterait à considérer ce *taw* final, si c'est bien un *taw*, comme la désinence du mot שת = « en l'année des suffètes ». Cela ne changerait rien d'ailleurs à la nécessité d'admettre l'existence d'une 6e ligne conçue comme je l'ai indiqué.

2. Cf. Lidzb., *Ephem.*, II, 56.



nom verbal[1] dérivé de בוא « venir » (*hiphil* hébreu הביא = phén. *יביא, יבי « faire venir, apporter, introduire, produire ») peut-être avec un sens analogue à celui de הבואה « production, produit »? Ce verbe, en tout cas, n'était pas inconnu au phénicien; cf. *RES.*, n° 17, l. 4 : יבא. Le changement du א en י pourrait s'expliquer ici par l'influence d'une forme תפעיל.

— תכרבם pourrait être alors une forme symétrique, tirée soit d'un verbe indéterminé כרב, soit peut-être mieux de כרה, qui peut signifier ou « creuser » ou « acheter »[2]. Le *mem* final serait alors, non pas la désinence plurielle d'un substantif, mais le suffixe de la 3e pers. masc. plur., se rapportant soit à כרשם (mot dans lequel, du reste, le *mem* final peut à la rigueur jouer également le même rôle), soit au mot pluriel précédent terminé en *mem*. Si l'on coupe תכר בם, le second mot pourrait être pour בנם (cf. לם) « dans eux, avec eux ». En résumé, il y aurait une sorte de corrélation tant pour la forme grammaticale que pour le sens, entre תבי et תכר[3].

Ces conjectures, d'ordre tout théorique, n'apportent, je l'avoue, guère de clarté à l'intelligence même du texte. Il est permis toutefois de soupçonner que le passage concerne la question des voies et moyens, c'est-à-dire l'affectation de certaines sources de

1. Bien entendu, ce pourrait être à la rigueur une 3e pers. fém. de l'aoriste. Mais un pareil état grammatical serait difficilement conciliable avec la teneur ordinaire de ce genre de dédicace. Il ne pourrait guère s'expliquer qu'en faisant intervenir ici une déesse, en l'espèce Tanit, sujet d'une sorte d'eulogie sans analogue. Dans ce cas, on pourrait voir dans תכר, un *hiphil* de נכר « considérer (avec faveur), reconnaître »? La difficulté serait encore plus grande si l'on admet une 2e pers. de l'aoriste.

2. Il me paraît difficile de penser au sens de « epulas apparare », autorisé aussi par l'hébreu, malgré le miroitement du congénère arabe وكرة, وكيرة « festin donné à l'occasion de l'*achèvement d'une construction* », et du rapprochement qu'on pourrait être, d'autre part, tenté de faire entre כרשם et le talmudique כרשין « fondation, fondement ». (كرس). Reste toujours la possibilité d'une forme dérivée de נכר (cf. la note *supra*).

3. Production, d'un côté ; achat, vente, voire location, de l'autre (cf. la IVe forme de l'arabe أكرا)?

revenus aux dépenses des constructions élevées ou à leur entretien?

— L. 3. La première lettre en partie conservée pourrait être à la rigueur un *noun* et non un *taw*. En tout cas, sûrement pas un *mem*. Au début de la ligne, peut-être : המלכת ז, régi par על de la fin de la l. 2, comme à la l. 5? Et ensuite : [אש כן בש]ת שפטם, comme au *CIS.*, II, 175? Cette restitution intégrale permettrait d'évaluer la justification moyenne du texte à 33 lettres à la ligne.

— L. 4. פפנא. Lidzbarski y voit l'hypocoristique d'un nom *פנפעם, inconnu jusqu'ici. On pourrait aussi bien penser, dans cette voie, à une forme abrégée de פעלפן ou פד(י)פן, en supposant que le vocable consacré de Tanit aurait fini par acquérir une sorte de personnalité. Le premier élément ainsi conçu pourrait suggérer un rapprochement avec le n. pr. פנסמלת porté par un Phénicien de Cypre[1]. Mais je me suis toujours demandé si ce dernier nom d'aspect étrange ne serait pas une forme abrégée, doublée d'une faute de lapicide, pour *פ(ל)סמל(קר)ת. On ne connaissait encore alors, il est vrai, que le composé inverse : מלקרתפלס; mais, depuis, la forme supposée a réellement apparu dans une inscription de Carthage[2]. Peut-être bien la transformation du premier *lamed* en *noun*, est-elle due non pas à une faute de lapicide, mais à un phénomène phonétique, à un effet de dissimilation produit par l'action du second *lamed* intervenant dans la syllabe suivante : פנסמלת = פלסמלת?. En tout cas, pour en revenir à notre nom פפנא, nous en avons deux autres exemples (*CIS.*, I, 908, 2035), et peut-être un troisième (*id.*, 1435), sous une forme encore plus abrégée : פפן. Qui sait si ce ne serait pas une contraction de *פעלצפן?

— L. 5 Il faut lire non pas : מטנאם, mais : ם טנאם...

La chose est mise hors de doute par une inscription punique encore inédite où la même formule se présente, cette fois dans des conditions de certitude absolue :

1. Renan, *C. R. Acad.*, 1884, p. 192 = *Athen.*, n° 8.
2. Cf. *supra*, n° I, p. 97.



טנאם על המלכת פ״ ופ״

étant préposés à l'œuvre X et Y.

Qu'on le considère comme un participe actif ou comme un participe passif, le pluriel טנאם est à rattacher au *qal* טנא[1] et non au *hiphil* יטנא. Au contraire, מטנא, au sens de « offrande » (*RES.*, I, l. 1) appartient vraisemblablement à cette dernière forme verbale.

Le *mem* qui précède doit donc être détaché du groupe. Ce peut être la fin de quelque mot au pluriel, ou bien la désinence de quelque nom propre terminant une généalogie antérieure. La lettre, en majeure partie détruite, gravée avant ce *mem* semble avoir été un *kaph* ou un *noun*. Dans ce dernier cas, on pourrait penser à עבדאלנם.

III. — *'Abdalôï et 'Abdalonim.*

Le nom punique עבדלאי, s'est rencontré pour la première fois dans l'inscription du *Rép. d'ép. sém.*, n° 17, l. 7. Ce nom, de physionomie bizarre, n'a pas encore trouvé une interprétation satisfaisante au point de vue étymologique. On pouvait même se demander s'il ne contenait pas quelque faute de lapicide. Son existence est assurée désormais par sa réapparition dans une inscription de Carthage récemment publiée (*CR. Acad.* 1907, 184) par M. Berger qui, ne se rappelant pas le premier exemple, agite à nouveau, sans d'ailleurs la résoudre, la question étymologique. Il faut donc accepter ce nom tel quel, sans prétendre le corriger. Comment l'expliquer?

Laissant de côté les diverses hypothèses mises en avant par les uns ou par les autres, je proposerai de considérer עבדלאי comme une forme contractée de עבדאלנם, *'Abdalonim*[2], nom

1. Cf. l'emploi si fréquent de cette forme en néopunique.

2. Malgré la transcription grecque 'Αϐδελώνυμος, la vocalisation *a* pour la seconde syllabe paraît être indiquée par la transcription *Abdalonymus* des auteurs latins et aussi par le passage du *Pœnulus* où on lit *alonim* « les dieux », et *alonuth* « les déesses ».

célèbre dans l'histoire, bien qu'excessivement rare en épigraphie, puisque jusqu'ici on n'en connaît qu'un exemple, et encore très mutilé (*CIS*, I, 1067). Cette rareté contraste avec la fréquence relative du nom congénère עבדאלם, *'Abdelim* ('Αβδήλιμος, 'Αβδήλεμος). La finale אי me porte à croire qu'on devait prononcer en réalité *'Abdalôï*; si l'on avait prononcé *'Abdalaï* il est à supposer qu'on aurait écrit simplement עבדלי[1]. Cette vocalisation en *ô*[2], révélée par l'intervention de l'*aleph*, est un indice de plus en faveur de l'origine que j'attribue à ce nom et, inversement, cette origine rend compte de la raison d'être de l'*aleph* qui, autrement, serait inexplicable, surtout placé comme il l'est entre le *lamed* et le *yod*. On peut poser en effet :

'Abdalô(nim) > *'Abd(a)lô* + *ï*.

§ 14

Deux inscriptions israélites archaïques de Gezer.

I

Les fouilles reprises à Gezer par M. Macalister[3] ont amené, entre autres découvertes, celle de deux curieux objets portant des épigraphes en caractères hébreux archaïques.

Le premier est un fragment de poterie estampillée. L'estampille consiste en quatre lettres inscrites dans un encadrement circulaire. Elles sont lues ainsi par M. Macalister :



הי
רט

La forme du *tet*, un cercle traversé par une seule barre obli-

1. Si jamais cette forme se rencontre, elle devra être considérée comme contractée de עבדאלם et répondant à une prononciation *'Abdelaï*.
2. Garantie dans le prototype *'Abdalonim* par toutes les transcriptions, grecques et latines.
3. Pal. Expl. F. *Statement*, 1907, p. 263, 265.

que, est remarquable. Cette forme est rare, mais, comme l'a fait justement observer M. S. A. Cook[1], elle nous est déjà connue par les inscriptions araméennes de Zendjirli et de Neîrab. L'interprétation de cette courte légende est fort embarrassante. M. Macalister a essayé, sans s'arrêter à aucune, diverses combinaisons d'ailleurs peu satisfaisantes : הירט, רטיה, הי(כ)ן + רט. M. Cook pense à quelque nom qui ne serait ni hébreu, ni sémitique, tel que *H-y-r-t*, en comparant avec une juste hésitation, *Duš-ratta*.

Je ne vois guère de moyen de résoudre la difficulté qu'en modifiant la valeur attribuée à l'une ou à l'autre des quatre lettres qui peuvent prêter à quelque doute paléographique. Le *hé* et le *yod* sont hors de cause. Les deux lettres au-dessous sont plus sujettes à caution. On pourrait, par exemple, se demander, en faisant abstraction de la barre oblique qui traverse le cercle, si celle considérée comme un *tet* ne serait pas un *'ain*. On obtiendrait ainsi, en lecture rétrograde et de bas en haut, un nom biblique irréprochable : עדיה, *'Adayah*. Mais il paraît difficile, en présence des témoignages paléographiques dont j'ai parlé, de refuser au caractère en jeu la valeur de *tet*. Je préférerais m'en prendre à celui auquel on a attribué la valeur de *rech*. Sans doute, sa structure autorise suffisamment cette attribution. Toutefois, il faut avouer que la lettre a une attitude bizarre ; elle manque d'aplomb et est fortement rejetée en arrière, tandis que la position ordinaire du *rech*, ou de son similaire le *dalet*, c'est au contraire l'inclinaison en avant[2]. Je me demande, en conséquence, si nous n'aurions pas affaire à un *bet*, qui a parfois une tendance à se rejeter ainsi en arrière ; il faudrait admettre seulement que la queue coudée à gauche aurait disparu on n'aurait pas porté pendant l'impression, d'autant plus qu'elle devait être tangente au bord du cadre circulaire. Dans ces conditions, les quatre caractères seraient :

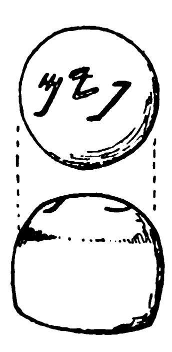
1. *Ib.*, p. 319.
2. On peut, pour se rendre mieux compte de l'anomalie que je signale, se régler sur l'inclinaison du *hé* gravé au-dessus.

הי
בט

Cela nous donnerait, en lecture rétrograde, un nom excellent : טביה = *Tobiyah*.

II

Le second objet découvert à Gezer est un petit poids en marbre, affectant la forme ordinaire des anciens poids hébreux dont nous avons maintenant d'assez nombreux spécimens[1].



Sur la partie supérieure bombée sont gravés trois caractères hébreux archaïques : פים. D'après les analogies, ce mot énigmatique doit désigner la valeur même du poids. Il s'était déjà rencontré sur un poids du même genre publié par M. Barton[2], qui a proposé d'y voir l'abréviation d'une formule (ל)פי מ(שקל) « according to the (standard) weight ». L'explication est trop arbitraire pour être admissible. De telles abréviations seraient contraires aux habitudes de la vieille épigraphie hébraïque. La

1. Voir, par exemple, *Rec. d'Arch. Or.*, IV, p. 25. D'autres congénères ont été encore recueillis, depuis cette époque, dans les fouilles de M. Bliss et de M. Macalister.

2. *Journ. Amer. Orient. Soc.*, 1903, p. 384 et suiv. Le mot y est accompagné du nom propre *Zekaryah* (*fils*) *de Yaïr*. Le poids est en bronze et de forme cubique. On remarquera le petit trait vertical séparant le nom du patronymique, sorte de *pesîq* destiné peut-être ici à indiquer l'ellipse du mot בן. Ce trait intercalaire apparaît sur plusieurs anciens cachets hébraïques, mais il n'y a pas toujours cette valeur.

réapparition de ce même groupe de lettres sur un autre poids est tout à fait défavorable à l'hypothèse mise en avant. Il faut chercher autre chose.

En présence de cette difficulté, M. Lidzbarski[1] n'avait pas craint d'arguer de faux le monument de M. Barton. Il se demandait même si quelque mystificateur juif n'aurait pas voulu s'égayer aux dépens de l'acquéreur éventuel en gravant le mot susceptible d'être lu גים (au lieu de פים) = *goïm*. La découverte de Gezer vient nous garantir à la fois et l'authenticité de l'objet incriminé et l'exactitude de la transcription פים, dans les deux cas. Le problème n'en attend pas moins encore sa solution. Qu'est-ce que peut bien être le groupe d'aspect si étrange, formé par ces trois caractères, dont l'identité, si on les prend à part, est hors de discussion?

J'incline à y voir un mot au duel. Si nous en dégageons le *mem* final, indice de cet état grammatical, il nous reste le thème radical פי; car, bien entendu, on ne saurait à pareille époque, alors que régnait la *scriptio defectiva*, admettre que le *yod* ait pu faire partie de la désinence. Le sens serait donc : « *deux* PY ». La teneur même de cette formule nous avertit que le PY doit être quelque mot plus ou moins spécifique désignant la valeur pondérale, soit absolue, soit relative, du poids sur lequel il est gravé. Est-il trop téméraire de supposer que nous avons là tout simplement le mot hébreu פה[2], proprement « bouche », mot qui, entre autres acceptions variées, a celle de « partie, portion » et spécialement de « *fraction* »? Cette évolution sémantique s'explique par le sens dérivé intermédiaire de « bouchée », le morceau que l'on prend d'un tout avec la bouche. Elle a, comme on l'a constaté dès les débuts de l'égyptologie[3], son exact parallèle en égyptien, où l'hiéroglyphe ⊂⊃ *ro*, « bouche », accom-

1. *Ephemeris*, II, 149.
2. Etat construit פִּי, qu'on suppose provenir d'une ancienne forme פִּיו ; pluriel פים = פִּיִּים ; cf. פאה.
3. Champollion, *Grammaire*, p. 243 et suiv.; cf. Gesenius, *Thesaurus*, s. v. פאה.

pagné des signes numériques, sert à noter les nombres fractionnaires; par exemple :

𓂋 III = 1/3   𓂋 ∩ = 1/10   𓂋 ∩∩ = 1/20 etc.

Le signe 𓂋 joue donc là le rôle de numérateur fixe (= 1), les chiffres sous-jacents celui de dénominateur variable de la fraction. Il semble qu'il n'en était pas toujours de même, si j'en juge du moins par un exemple signalé dans la *Zeitschr. f. Aeg.* (1865), p. 66[1]), où la notation 𓂋 II représente non pas 1/2, mais 2/3. Dans ce cas, c'est au contraire, le chiffre sous-jacent II qui fait fonction de numérateur, et le signe surjacent 𓂋 de dénominateur; c'est-à-dire que, d'une façon absolue, 𓂋 serait ici la notation du *tiers*. Nous aurons peut-être tout à l'heure à tirer parti de cette dernière anomalie, si tant est que ce soit une anomalie, pour la solution finale du problème que nous pose l'épigraphe du poids de Gezer.

Examinons maintenant les passages bibliques où le mot פה, état construit פי, est employé pour désigner une fraction.

Il y a d'abord *Deutéron.*, XXI, 17, où il est ordonné au père d'avantager son premier né dans l'héritage :

Il lui donnera *le PY de deux* (פי־שנים) de tout ce qui se trouvera lui appartenir.

On entend généralement par là que le premier-né aura droit à une part double de celles de ses frères. A ce compte, l'expression פי־שנים aurait la valeur de $2/n$, soit une fraction à dénominateur inconnu, puisque ce dénominateur est fonction du nombre quelconque des cohéritiers.

Même expression dans le passage *II Rois*, II, 9, où Élisée aspire à l'héritage spirituel d'Elie :

Puissé-je avoir *le PY de deux* de ton esprit (פי־שנים ברוחך אלי).

On ne saurait certainement prêter ici à l'expression, comme l'ont fait quelques interprètes tant anciens[2] que modernes, le

1. Cf. Pierret, *Vocab.*, p. 752.

3. *Vulgate* : « Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus ». Le traducteur latin a dû se laisser égarer ici par le texte des Septante qui peut prêter à quelque équivoque : γενηθήτω δὴ διπλᾶ ἐν πνεύματί σου ἐπ' ἐμέ.

sens du *double*; car il serait outrecuidant au disciple de demander à avoir deux fois plus d'esprit que son maître. Il est évident que ce passage est en étroite corrélation avec celui du Deutéronome précité : Elisée se pose en héritier spirituel d'Elie, au titre de fils aîné, et réclame la part majorée qu'attribue à celui-ci la loi mosaïque, c'est-à-dire, si l'explication généralement admise pour le passage du Deutéronome est exacte, une part double. Donc, cette fois encore, l'expression équivaut à la fraction du type $2/n$.

Il y a bien ici une petite difficulté. Le dénominatenr n implique l'existence de cohéritiers en nombre indéterminé. Or, on ne voit pas bien, en l'espèce, quels pourraient être ces cohéritiers appelés à se partager la succession prophétique d'Elie après le prélèvement du préciput d'Élisée, son unique disciple. C'est probablement cette considération qui a amené quelques exégètes, entre autres Vatable et Ewald, à admettre pour l'expression פי־שנים non pas une valeur indéterminée $2/n$, mais une valeur absolue 2/3[1]. Ils s'appuyaient sans doute pour préciser ainsi cette valeur sur le troisième passage biblique qu'il me reste à examiner et qui a une importance particulière pour l'explication de notre épigraphe pondérale.

Ce passage (*Zacharie*, XIII, 8) est ainsi conçu :

Et il arrivera sur toute la terre que *le PY de deux* (פי־שנים) en sera retranché et périra, et que *le tiers* (השלישית) y restera.

Ici, pas de doute possible sur la valeur de notre expression פי-שנים; c'est une façon de dire les *deux tiers*, puisque, le retranchement fait, il reste — le texte est explicite sur ce point — *un tiers*. Est-ce suffisant pour nous autoriser à admettre que dans les deux autres passages précités l'expression, identique,

1. Dans ce système, pour être logique, il faudrait appliquer la même explication au passage précité du Deutéronome et admettre que le fils aîné avait droit non pas aux $2/n$ mais au 2/3 de l'héritage paternel, c'est-à-dire que les puînés, quel que fût leur nombre, n'avaient à se partager que le tiers restant. C'est là une conséquence grave, qui peut faire hésiter assurément à accepter l'hypothèse. Mais qui sait pourtant si telle n'était pas en réalité la disposition voulue par le législateur?

soit à interpréter également par 2/3? Je n'oserais l'affirmer, bien que la notation égyptienne dont j'ai parlé plus haut (𓂋𓏺𓏺 = 2/3, et non 1/2) puisse être dans une certaine mesure invoquée à l'appui de cette façon de voir. Quoi qu'il en soit, nous devons du moins retenir de ce dernier passage un fait, c'est que l'expression « le *PY* de deux », « un *PY* de deux », « deux *PY* », est susceptible, dans certains cas, de signifier les 2/3.

Cela posé, revenons à notre poids. L'épigraphe פים signifierait donc littéralement « deux *PY* », c'est-à-dire une certaine fraction d'un entier représentant une certaine unité pondérale. Quelle fraction, et quelle unité? Nous avons là deux inconnues à déterminer : $2/n$ de x. On pourrait raisonner ainsi. L'unité pondérale x était subdivisée en un nombre n de parties, dont nous avons $2/n$; ce nombre n n'est pas autrement énoncé ici parce qu'il était fixe et familier à ceux qui faisaient usage de l'unité pondérale x et en connaissaient parfaitement, d'une part l'identité, d'autre part la subdivision traditionnelle en n parties. Supposons un instant, en nous appuyant sur le passage de Zacharie, que notre expression « deux *PY* » veuille dire 2/3, le *PY* représenterait alors 1/3 de l'unité pondérale x, et cette unité devrait en conséquence se subdiviser normalement en 3 parties. Ce rapport 1 : 3 n'était pas inconnu au système métrologique des Hébreux. Il ne se retrouve pas, que je sache, il est vrai, dans l'échelle de leurs poids, du moins telle que nous la connaissons[1]; mais nous sommes loin de la connaître en son entier, et c'est précisément ce que nous a révélé la découverte en Palestine de certains autres poids hébraïques portant un nom tout à fait imprévu et encore énigmatique dont j'aurai à parler dans un instant. En tout cas, ce rapport 1 : 3 existe dans l'échelle de leurs mesures de longueur et de capacité : c'est ainsi que la *zeret*, ou demi-coudée, se subdivise normalement en 3 *tephakh* (subdivisés eux-mêmes en 4 *eçba'*, ou

1. Il faut peut-être cependant tenir compte de la quotité de la redevance annuelle pour le culte, fixée par Néhémie (x, 33) à 1/3 de sicle, au lieu du 1/2 sicle dont parle l'Exode (xxx, 13).

« doigts »); c'est ainsi que, dans les mesures de capacité, le *bat* ou *epha* (dixième de *khomer*) se subdivise en 3 *seah*, et que *hin* se subdivise en 3 *qab*[1]. Il n'y aurait donc rien de surprenant si ce rapport 1 : 3 avait existé pareillement dans l'échelle de leurs poids, du moins pour une certaine unité pondérale de cette échelle. Mais alors, quelle peut être cette unité inconnue, ce qui revient à dire quel est ce poids x dont nous aurions dans notre monument les 2/3? Pour essayer de répondre à cette question il convient d'examiner maintenant l'objet au point de vue intrinsèquement métrologique,

Le poids de Gezer pèse, nous dit M. Macalister, 7gr,27. Or, le poids de M. Barton, qui porte la même inscription, פים, pèse 120 grains = 7gr,777... Les deux chiffres, sans coïncider exactement, tendent visiblement à converger. L'écart assez sensible de 1/2 gramme environ qu'ils présentent peut tenir à bien des causes : exactitude plus ou moins grande des pesées respectives faites isolément en Palestine et en Amérique; différence de la matière, le premier poids étant en pierre, le second en métal; l'un ayant pu perdre à la suite de légères érosions ou fractures, l'autre gagner par l'effet de l'oxydation compliquée peut-être d'incrustations etc... Sans parler des petites variations possibles dues à la différence des lieux et des temps, à la négligence, voire à la fraude commerciale dans l'ajustage. Quoi qu'il en soit, prenons pour base du raisonnement le poids de l'exemplaire du double *PY* qui a été trouvé à Gezer et qui, tant par la forme que par la matière, rentre dans une famille de poids hébraïques comparables entre eux. Si, comme je l'ai supposé, l'épigraphe signifie 2/3, l'entier de cette fraction serait :

$$7^{gr},27 + \frac{7^{gr},27}{2} = 10^{gr},905.$$

Or nous avons en plusieurs exemplaires un poids défini dont

1. C'est le même rapport entre le *hen* et le *tept* égyptiens. Nous le retrouvons également dans le système métrique grec, pour le *gramma* = 1/3 de la drachme, et pour le *triteus* = 1/3 de médimne.

la valeur plus ou moins absolue, 10^gr,21, se rapproche beaucoup de celle-là; c'est le *neçeph*, dont j'ai traité longuement autrefois[1], en établissant la véritable lecture de ce nom longtemps méconnu. Le *neçeph* pourrait donc bien être l'unité pondérale cherchée, dont nos doubles *PY* seraient les 2/3. Ce *neçeph* était susceptible, d'autre part, de se diviser aussi en 1/4, comme le montre le petit poids de Samarie dont j'ai également établi la véritable lecture dans le même mémoire; seulement, alors, on croyait devoir énoncer explicitement le nom spécifique du poids: « 1/4 de *neçeph* ». La raison en était peut-être que ce dernier fractionnement, nécessité par certains besoins commerciaux, n'était pas proprement de règle, et que les sous-multiples normaux du *neçeph* étaient non pas des quarts mais des tiers. Dans ce dernier cas, on pouvait considérer comme superflu de spécifier l'espèce du poids entier supposée connue et rendue manifeste par le mode même de fractionnement en tiers.

Quant à ce qui est de l'origine même du *neçeph* et de l'étymologie du mot, je n'ai pas à y revenir ici. Je ne puis que renvoyer à ce que j'ai dit ailleurs à ce sujet[2]. Je me bornerai à rappeler que ce poids, comme semble l'indiquer son nom, pourrait bien n'être lui-même que le sous-multiple, le 1/2 d'une autre unité pondérale supérieure dont le nom hébreu est encore inconnu et dont j'ai fait ressortir l'accord remarquable avec le 1/50 de la mine d'argent babyloniene, série forte (21^gr,80), et surtout avec le 1/50 de la mine commerciale phénicienne (20^gr,10). Sans doute, en présence de cette unité pondérale virtuelle de 20 à 21 grammes, que je désignerai par x, on pourrait être tenté de lui comparer directement le poids de Gezer qui en est sensiment le 1/3 et de dire que le mot qui y est gravé signifie « un tiers ». C'est ce qu'a fait M. Macalister, en s'appuyant sur les faits mis autrefois par moi en lumière. Mais il a négligé de nous

1. *Rec. d'Arch. Or.*, IV, p. 24 et suiv. D'autres exemplaires en ont été trouvés depuis; voir, entre autres celui publié par Barton, *Journ. Americ. Orient. Soc.*, 1903, p. 984 et suiv.
2. *Ibid.*

dire comment on peut philologiquement tirer un pareil sens du mot פים. J'estime qu'il est difficile de refuser au *mem* le rôle d'indice du duel que je lui ai attribué, et cela seul suffit pour faire écarter l'hypothèse de Macalister.

J'ajouterai qu'il est plus que douteux que l'unité pondérale que j'ai appelée *x*, en d'autres termes le double *neçeph*, unité que M. Macalister considère comme le triple פים, soit comme il l'admet sans autre forme de procès, le sicle d'argent. Le poids de ce sicle chez les Juifs est fixé, d'après l'avis général, à 14gr,55; nous sommes loin de compte, comme l'on voit. Tout ce que je me permettrai de dire sur ce point c'est que si l'on multiplie par 2 le poids de Gezer (7gr,27), on obtient 14gr,54, c'est-à-dire exactement, à 1 centigramme près, le poids attribué jusqu'ici au sicle-argent des Juifs : 14gr,55. La coïncidence est au moins remarquable. Est-ce bien une simple coïncidence ? Il serait tentant de partir de là pour conclure que le poids de Gezer est tout bonnement le 1/2 sicle. Mais il faudrait alors prêter au mot פים le sens de moitié. A l'extrême rigueur on pourrait y arriver en traduisant littéralement « 2 fractions » = « fraction en deux ». Mais il faut avouer que ce serait là une façon bien étrange de dire « une moitié », alors que la langue avait à sa disposition des mots excellents et consacrés par l'usage, tels que בקע et חצי. La même objection peut être faite à la traduction de M. Macalister par « un tiers ». Pourquoi ne se serait-on pas servi tout simplement, dans ce cas, du mot adéquat של(י)ש qui n'était pas plus long que le mot en litige פים ?. Au contraire, on comprend assez bien qu'on ait pu recourir à cette courte expression pour noter la fraction un peu compliquée 2/3. On sait que les Sémites, en particulier les Juifs, éprouvaient quelque embarras en pareille occurrence et devaient avoir recours à de longues périphrases[1]. Or, ici, la place était très limitée par l'exiguïté de l'objet.

1. Cf. *Rec. d'Arch. Orient.*, VII, p. 296, l'alabastrum israélite de Suse, avec sa notation si compliquée, pour noter la fraction 3/4 : « un demi-*log* et un quart de *log*. »

§ 15

Monnaie de Pella au nom de l'impératrice Lucilla.

M. Dowling[1] a eu l'occasion d'acquérir à Jérusalem, en mars 1907, une très intéressante monnaie en bronze, frappée à Pella de la Décapole au nom de l'impératrice Lucilla.

Au droit : ΛΟΥΚΙΛΛΑ ΑΥΓΟΥСΤΑ, avec le buste de l'impératrice
Rev. ΠЄΛΛΑΙΩΝ, avec MC à l'exergue. Tyché assise à droite sur un rocher, rappelant le type de la Tyché d'Antioche.

M. Dowling interprète les deux sigles du revers, MC, par *Mater Castrorum*. Cette lecture est difficilement admissible; d'autant plus que ces mots latins détonneraient au milieu de ces légendes purement grecques. Je crois qu'il faut y voir deux lettres numérales, soit, si la lecture matérielle est exacte, μς' = 240, marquant la date calculée selon l'ère de Pompée (64 av. J.-C.). Cela nous donnerait 176 J.-C. A cette époque, Lucilla, fille de Marc Aurèle et veuve de l'empereur Lucius Verus, mort en 169[2], avait épousé en secondes noces le chevalier Claudius Pompeianus, natif d'Antioche. L'adoption du type de la Tyché d'Antioche sur cette monnaie aurait-elle quelque chose à voir avec l'origine du second mari de Lucilla ? J'en doute.

On peut s'étonner, en tout cas, que le titre de *Augusta* ait été maintenu à Lucilla après son second mariage, en 169[3], celui-ci ayant dû avoir pour effet de lui faire perdre son rang de membre de la famille impériale. Ce rang, nous le savons, ne lui fut rendu qu'en 180, lors de l'avènement de son frère Commode, à la mort de Marc Aurèle. Lucilla reconnut, du reste, bien mal cette faveur, puisque, de complicité avec son mari, elle entreprit une conspiration contre le nouvel empereur, conspiration qui lui coûta la vie à elle-même (en 183 ou 184). C'est pourquoi je me

1. Pal. Expl. F. *Statement*, 1907, p. 296.
2. On a même accusé Lucilla d'avoir fortement contribué à la mort de son premier mari.
3. En 170 ou 171, selon d'autres auteurs (cf. Cagnat-Goyau, *Chron.*, p. 221.)



demande si la lecture des sigles MC, donnée par M. Dowling, est matériellement exacte. Le prétendu M est du type aux branches écartées M. Ne faudrait-il pas désunir ces deux éléments en ΛΛ et rétablir le premier en A ? C'est un point à vérifier sur l'original. Cela nous donnerait alors la date AΛC = 231 = 167 J.-C. A ce moment l'empereur Lucius Verus était encore de ce monde et Lucilla, qu'il avait épousée en 164, pouvait porter normalement le titre de *Augusta*.

La même conclusion chronologique est applicable, je crois, à une autre monnaie de Lucilla qui, frappée également en Syrie, à Adraa d'Arabie, porte la même légende : ΛΟΥΚΙΛΛΑ ΑΥΓΟΥϹΤΑ, mais sans date. De Saulcy[1] estime qu'elle ne peut avoir été frappée qu'entre 180 et 183 J.-C. Rien n'empêche, semble-t-il, de l'attribuer, comme celle de Pella, à la période comprise entre 164 et 169[2]. Peut-être bien même fait-elle partie d'une même émission qui aurait eu lieu sur divers points de la Syrie en l'an 167, en l'honneur de l'impératrice.

§ 16

Épigraphie grecque et romaine.

I. — *Le sépulcre à étages de Salarama.*

M. Ramsay[3] vient de donner une nouvelle lecture d'une inscription grecque de Salarama (Asie Mineure) déjà publiée par M. Cousin[4], mais d'une façon incomplète. C'est la dédicace d'un tombeau élevé par un certain C. Aponius Firmus, décurion et *optio* de la *Ala Aug. Gemina Colonorum*. Le dédicant spécifie que ce tombeau sera exclusivement réservé à lui-même et à sa femme

1. *Numism. de la Terre Sainte*, p. 373. Les monnaies frappées en Syrie au nom ou à l'effigie de Lucilla sont très rares, quelques-unes douteuses (cf. *op. c*, p. 126 (Césarée); p. 306 (Capitolias); p. 320 (Panias, avec la date 172 = 169 J.-C. ?).
2. Voire 170 ou 171.
3. *Studies in the history and art*, etc. Aberdeen, 1906, p. 171, nº 155.
4. *Kyros le Jeune*, p. 403.

Fl. Visellia. Toutefois, dans un codicille final, celle-ci, prenant la parole en son nom personnel, ajoute que le tombeau pourra être affecté aussi, en partie naturellement, à ceux en faveur de qui elle en disposerait par testament.

Ce dernier passage contient une difficulté que ni M. Ramsay, ni MM. Cagnat et Besnier qui reproduisent[1] le texte d'après lui, n'ont essayé de résoudre. Seul, M. Cousin a risqué une solution dont j'aurai à parler tout à l'heure, mais pour l'écarter. Le passage est ainsi transcrit par M. Ramsay[2] :

τον δε .ΛΤΙ. οικο[ν εσεσ-]
θαι ων αν διαταξωμαι λειψασα κατα δια[θηκην]

Que peut bien signifier le groupe énigmatique VTI laissé ainsi sans lecture entre deux points qui doivent apparemment, d'après les conventions usuelles des épigraphistes, représenter deux lettres disparues?

Je propose de restituer paléographiquement :

TONΔЄ · ·Λ T I · OIKO
TONΔЄ[K](A)T[W]OIKO[N]

en supposant que le Λ du groupe considéré (ΛTI) est un A[3] mal conservé et que le troisième élément, en forme de *iota*, n'est autre chose que la branche gauche d'un *oméga* carré en majeure partie détruit. Le point qui suit ce dernier élément correspond à la partie détruite de la lettre. De fait, en me reportant après coup à la transcription en majuscules typographiques donnée par M. Cousin, je constate que dans notre inscription les *oméga* sont bien du type carré (W) comme je l'avais pensé *a priori*. Dans sa leçon TONΔЄ[TON]OIKO, le second TON entre crochets

1. *Rev. arch.*, 1907, I, p. 365, n° 57.

2. Je reproduis telle quelle la transcription même de M. Ramsay qui ne donne le texte qu'en minuscules courantes, sauf pour le groupe en litige qu'il figure en majuscules.

3. La conjecture Λ = A me paraît être suffisamment autorisée par le fait que la lettre se trouve dans une région de la pierre qui a visiblement souffert, puisque le caractère immédiatement précédent, celui que je restitue K, a été détruit en entier. Le même argument est valable pour ma troisième conjecture I = W.



est une restitution plus ou moins heureuse mais toute gratuite, dont il n'y a lieu, à mon avis, de tenir aucun compte au point de vue de la lecture matérielle. Au contraire, la leçon de M. Ramsay, issue d'ailleurs, elle aussi, d'une autopsie personnelle de l'original, garde, tout inintelligible qu'elle soit en elle-même, et précisément parce qu'elle est inintelligible, une valeur objective dont il faut faire et dont je fais état.

La restitution de M. Cousin impliquerait forcément la lecture τόνδε τὸν οἶκον « cette demeure », sens admissible à la rigueur, mais qui a le désavantage d'entraîner, sans avertissement et sans transition, une contradiction choquante avec la première partie du texte réservant l'usage exclusif du sépulcre aux deux ayants droit. Tandis qu'en comprenant, comme je le fais, τὸν δὲ κάτω οἶκον = « *toutefois* la demeure ou la chambre *inférieure* », la conjonction δὲ ainsi détachée met bien en lumière le caractère restrictif et atténuatif du codicille de Fl. Visellia par rapport à l'interdiction de principe énoncée par son mari. Sans compter que, si on lit comme le fait M. Cousin, ce codicille s'étendant grammaticalement à *tout le sépulcre* sans distinction, rendrait entièrement illusoire ou caduque la clause fondamentale d'Aponius Firmus. Au contraire, dans l'hypothèse que je développe, la restriction, ne portant plus sur une certaine partie du sépulcre déterminée avec précision, devient conciliable, somme toute, avec la dite clause.

L'expression τὸν δὲ κάτω οἶκον désignerait alors tout simplement la partie inférieure de l'édifice funéraire qui, comme tant d'autres, devait être à deux étages. Le ménage s'était réservé la partie haute. La partie basse demeurait disponible. C'est celle-ci que la femme entend attribuer éventuellement à qui elle voudra par disposition testamentaire. Nombreuses sont les inscriptions funéraires où il est question de cet étage inférieur du sépulcre et de son affectation soit à d'autres membres de la famille, soit à des esclaves ou affranchis. C'est, si je ne me trompe, à un cas de ce genre que nous avons affaire ici.

II. — *Pancharius.*

Une dalle de marbre, trouvée dans les fouilles du P. Delattre à la basilique de Meidfa, porte en beaux caractères une inscription lue ainsi par M. Héron de Villefosse[1] :

PANCHA
VIVAS *in deo*

Je propose de restituer à la 1. 1 : *Pancha*[*ri*], vocatif de *Pancharius*, transcription du nom grec Πανχάριος (*CIG.*, n° 9904). Ce nom, apparenté à celui de Παγχάρης, avait été admis dans l'onomastique juive; c'est de là peut-être qu'il a passé dans l'onomastique chrétienne d'Afrique où nous le voyons faire aujourd'hui son apparition.

C'est ce qui résulte, en effet, de l'inscription grecque précitée, qui provient de Rome et où on lit : Πανχάριος, πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας, ἐτῶν ἑκατὼν δέκα, φιλόλαος, φιλέντολος, καλῶς βιώσας. Ἐν εἰρήνῃ κοίμησις αὐτοῦ. Le nom de cette synagogue romaine « de l'olivier » a depuis réapparu dans une autre inscription de même provenance, publiée par de Rossi, *Bulletino* V (1867), p. 16.

L'épithète de φιλόλαος donnée à ce vénérable père de la Synagogue, plus que centenaire, offre un intérêt particulier. Ce mot, dont le sens est clair, n'est guère employé dans le grec ordinaire que comme nom propre de personne, tout au plus comme surnom d'Esculape. Il semble qu'on l'ait choisi ici comme répondant littéralement à l'expression sémitique רחם עמה « aimant son peuple », titre officiel porté par le roi nabatéen Arétas IV. On a discuté la question de savoir quel pouvait être l'équivalent grec de ce titre araméen. On avait d'abord admis φιλόδημος; von Gutschmid (*ap.* Euting, *Nabat. Inschr.*, p. 85) l'a repoussé comme « stilwidrig », et a proposé φιλόπατρις, qui vaut certainement mieux. Peut-être bien pourrait-on maintenant, sur l'autorité de ce document, penser a φιλόλαος, dont la nuance ne prête pas aux mêmes objections que celle de φιλόδημος, car elle représente bien

1. *Bull. Arch. Com.* (extr. des proc.-verb.), mai 1907, p. XXI.

la nation dans son ensemble et non pas une certaine classe de la nation.

III. — [Cagnat et Besnier, *Rev. des public. épigr.* (*Rev. Arch.*, 1907, I, p. 347-368)].

N° **38**. (Aphrodisias.) Le πιμεντάριος = *pigmentarius* Alexandre, qui partage le sépulcre du statuaire ((ἀγαλματογλύφος) Glycon était-il bien un « droguiste »? Vu la profession de son compagnon de tombe, ne serait-ce pas plutôt un marchand de couleurs, ou mieux un artiste faisant métier de mettre en couleur les images taillées par Glycon? S'il en est ainsi, le document acquerrait un intérêt particulier pour la question de la sculpture polychrome.

N° **45**. (Ephèse). L'auteur de la dédicace, C. Julius Polychronius, est qualifié de

βουλευτὴς ΚΟ καὶ τῆς λαμπρᾶς Κυζικηνῶν μητροπόλεως

Le mot abrégé ΚΟ a été complété, d'ailleurs avec doute, en κο(ινός). L'intervention de καὶ appellerait plutôt, semble-t-il, avant cette conjonction un mot congénère de ce qui suit, et au même cas, c'est-à-dire un nom de ville au génitif. Ne vaudrait-il pas mieux lire Κο(λώνων) : « sénateur de Colonæ et de l'illustre métropole des Cyzicéniens »? Il pourrait s'agir, en l'espèce, de la Colonæ fondée par les Milésiens dans le territoire de Lampsaque en Mysie, sur les confins de celui de Cyzique. Sénateur de deux villes, une petite et une grande, le personnage laisserait un peu dans l'ombre la première pour insister complaisamment sur la seconde.

N° **64**. (Pisidie). Bilingue :

T[*i*] *C*[*l*]*a*[*udio*] [*V*]*icenioni* etc.
T. Κλαυδιω Ευγηνιωνι etc.

Au lieu de l'explication proposée : « *Vicenio* traduit par Εὐγενίων », ne pourrait-on pas, au contraire, considérer le latin comme une transcription du grec, en lisant et restituant :

[E(YG)ENIONI ou [E](VG)ENIONI ?

§ 17

Mots grecs dans le Talmud

אבטיונא, ὀπτίων.

Levy (*Neuhhebr. Wœrtebr.*, t. I, p. 8) cite un passage du Talmud où il est question d'un certain officier de police romain chargé de procéder à une arrestation : אבטיונא דרומאי אתא « es kam ein[1] Zuchtmeister der Römer und hielt ihn rückwärts an ». Il voit dans le mot définissant la qualité de ce personnage, אבטיונא, une transcription du grec εὔθυνος. Cette explication est certainement à écarter. Sans compter que le mot grec ainsi visé est une forme poétique de εὐθυντής « vérificateur, juge, etc. », qui n'a jamais dû entrer dans la langue courante et ne saurait répondre à rien dans l'organisation civile ou militaire des Romains, la transcription du θ par un *tet* est inadmissible[2].

Je propose de voir dans אבטיונא — à prononcer *obtiôna, optiôna* — une transcription très correcte du latin *optio*, *optionis*. La forme primitive comportait peut-être un *phé* au lieu d'un *bet* ; la confusion paléographique est facile entre ces deux lettres ; d'ailleurs, à la rigueur, la variation phonétique $p = b$, devant le *t*, est possible. Le mot a dû passer en hébreu par l'intermédiaire de la forme grecque ὀπτίων. Nous avons, d'autre part, la preuve que ce mot avait pénétré de bonne heure dans les parlers indigènes de Syrie. Une inscription bilingue, latine et palmyrénienne[3], nous montre un *optio* du *numerus Palmyrenorum*, dont le titre est transcrit הפטין. La transcription palmyrénienne diffère, sans doute, de celle du Talmud, mais toutes deux sont également conformes aux errements des langues sémitiques.

Inutile d'insister sur le grade et les attributions bien connus

1. Il serait plus exact de traduire « *der* Zuchtmeister ».
2. La même raison me paraît devoir faire rejeter l'étymologie proposée par Levy (*l. c.*) pour le nom talmudique, évidemment d'origine grecque, אבטינס = Εὔθυνος. Il est peut-être à corriger paléographiquement en אבטיכס = Εὐτύχης, Εὔτυχος ?
3. On en trouvera la reproduction dans Lidzbarski, *Handb.*, p. 482.

des *optiones* dans l'armée romaine [1]. Placés sous les ordres immédiats des centurions qui les avaient *choisis* (d'où leur nom), ces officiers subalternes étaient souvent chargés de services particuliers, par exemple des incarcérations. C'est probablement à ce dernier titre — *optio carceris* — qu'agit en l'espèce *l'optio* romain dont, à mon avis, nous parle le passage talmudique.

כלונס, χελωνίς

Dans plusieurs passages du Talmud cités par Levy (*Neuhebr. W.*) revient un certain mot כלונס, *kelônas*, dont le sens, à en juger par le contexte, semble être celui d'une « pièce de bois », solive, poutre, madrier etc., pouvant s'employer de diverses façons : pour y fixer un siège, assujettir le bâti d'un pressoir, supporter des luminaires etc. Il a toutes les allures d'un mot technique emprunté au grec. Levy l'explique par κᾶλον, « morceau de bois, flèche, javelot », καλινός « de bois ». Mais cette explication n'est pas recevable; d'abord parce que ces mots grecs appartiennent à la langue poétique et ont un sens vague, ensuite parce que le *kaph* suppose un χ, et non un κ. Je propose d'y voir la transcription, parfaitement régulière, de χελωνίς, « marche-pied, estrade d'un lit, escabeau, seuil de la porte d'une tente, etc. [2]; cf. χελώνη [3] (proprement « tortue ») qui a des acceptions analogues et aussi celui de « machine à lever les fardeaux ». Le mot désignerait donc non pas tant la matière que le mode d'emploi et le dispositif de la chose.

אפטוניות, ἀποτίνω.

On trouve dans le Talmud ce mot employé au sens de « châtiments ». Levy (*Neuhebr. W.* s. v.) le fait venir du grec τὰ ὑπεύθυνα. Mais cette étymologie ne convient ni pour le sens, ni

1. Cf. Cagnat, *Dict. des Ant.* de Daremberg, *s. v.*

2. C'est l'explication que donne Suidas, visant, semble-t-il, le passage de Judith, XIV, 15. Mais elle ne s'applique guère bien à ce cas, le corps d'Holopherne décapité étant tombé du lit sur la *chelônis*.

3. Il ne serait pas impossible que le mot hébreu fût issu directement de la forme du génitif, χελώνης.

pour la forme : l'adjectif ὑπεύθυνος se rapporte à la responsabilité spéciale d'un agent comptable; le *tet* hébreu suppose un *tau* grec et non un *thêta*. Je croirais plutôt que le mot hébreu est à rattacher au verbe ἀποτίνω « être châtié, puni », par l'intermédiaire d'une forme de substantif qui, il est vrai, n'existe pas en grec, mais a pu être créée arbitrairement et abusivement par les Orientaux maniant le grec sans grand scrupule. Dans cette hypothèse le premier *waw* serait à rétablir paléographiquement en *yod*.

§ 18

L'inscription grecque de 'Ammân.

A mon retour d'Égypte j'ai reçu de M. Cumont une lettre dont j'extrais le passage suivant.

Beyrouth, 28 avril 1901.

En passant à 'Ammân j'ai copié, non sans peine, une inscription qui venait, m'assurait un guide, d'être découverte. Arrivé à Beyrouth, j'ai appris par le P. Jalabert qu'elle était déja dans votre *Recueil* (j'aurais dû m'en souvenir).

Comme vous n'avez disposé que de secours médiocres pour établir le texte, je vous envoie ma copie. Peut-être ne vaut-elle pas mieux que les précédentes, mais elle servira à les contrôler.

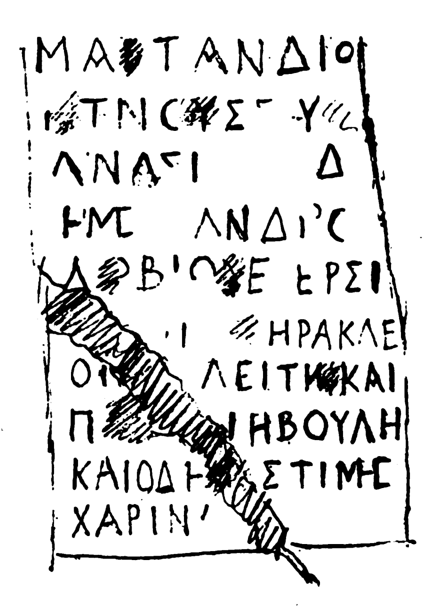
Je reproduis ci-dessous le fac-similé de la copie que je dois à l'obligeance de M. Cumont. Exécutée par un helléniste aussi expérimenté, elle a une valeur particulière, et, de fait, elle nous met à même, comme on va le voir, de résoudre quelques-unes des nombreuses difficultés de ce texte si gravement mutilé. La copie de M. Cumont est précédée de la note suivante.

— *Ammân*. A mi-côte d'une colline à l'ouest de la citadelle, dominant la réunion de deux vallées et le village [à l'endroit marqué *chapelle* sur le plan de Baedeker], des fouilles ont été faites récemment dans une église [?], dont plusieurs colonnes sont encore debout. On y a exhumé une grande base de marbre rouge et blanc [$1^{m},60 \times 0^{m},53$].

Pierre très endommagée, traversée par une large fente. A la partie supérieure, des trous profonds ont servi à fixer des ornements de métal. L'inscription est au-dessous, dans un cartouche entouré de moulures. On pourrait déchiffrer davantage. Lignes complètes :

Ce nouveau document m'a fourni l'occasion de reprendre l'étude de l'inscription dont je me suis occupé autrefois [1]). La comparaison avec les deux autres dont je m'étais servi (copie des PP. Savignac et Abel, et très mauvais estampage) permet tout d'abord de restituer, je crois, d'une façon à peu près certaine la fin de l'inscription (ll. 7-10) :

....Ηρακλέους, βουλευτὴν καὶ πρόεδρον, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τιμῆς χάριν [ἀνέστησαν] [2]:



Devant la pierre, M. Cumont était tenté de lire Ἡρακλεοπο-λίτην καὶ πολίτην. Le personnage aurait été à la fois citoyen d'une ville Herakléopolis [3] et de 'Ammân-Philadelphie. Mais j'estime que ma lecture est préférable à tous égards. Elle répond aussi bien matériellement aux éléments graphiques des copies et de l'estampage, et, d'autre part, les deux titres de sénateur et pro-

1. *Rec. d'Arch. Orient.*, VII pp. 147-155.
2. La copie de M. Cumont montre une amorce du premier *alpha*.
3. Trois villes d'Egypte ont porté ce nom.

èdre se trouvent associés exactement de la même manière dans d'autres inscriptions de Syrie[1].

Cette lecture nous invite à chercher dans la partie du texte qui s'étend du patronymique « Diogène » jusqu'au mot Ἡρακλέους (ll. 2-6), tout simplement une série de titres et qualités du personnage, à l'accusatif.

Le premier de ces titres semble bien être décidément γυμνασίαρχον γυμνασιάρχην, comme je l'avais déjà supposé en dernière analyse. Le mot est suivi (fin de la l. 3), de Δ ou ΔΙ. Faut-il lire δ' ou δίς : « gymnasiarque pour la 4e, ou pour la 2e fois »[2] ? Faut-il y voir au contraire la préposition δι(ά), élidée devant la voyelle initiale (η?) du mot indéterminé par lequel débute la l. 4? Ne serait-ce pas plutôt διηνεκῆ, à cheval sur deux lignes? Ce mot répondrait assez bien aux apparences de lettres fournies par les copies. Le personnage aurait alors été « gymnasiarque perpétuel », comme il était probablement — nous l'allons voir — *x-vir* à vie. On a déjà rencontré des αἰώνιοι γυμνασιαρχοι[3].

— L. 4. Je soupçonne, à la fin : ....ανδρον, second élément d'un composé tel que δύανδρον[4], τρί-, δέκ- etc., équivalent de *II, III, X virum* etc.

— L. 5. Au début, la lecture διὰ βίου est assurée par la copie de M. Cumont. Naturellement l'expression est à rapporter au mot précédent, et nous devons admettre que notre personnage était *x-vir* à vie. Dans ces conditions, cette partie de l'inscription pourrait se restituer ainsi :

γυμνασίαρχον διηνεκῆ, δύανδρον διὰ βίου,

1. Par exemple, à Bostra (Wadd., nº 1984 *a*), nous trouvons un certain Sabinos fils de Amreilios qualifié de βουλευτὴς καὶ πρόεδρος de la ville de Bostra. Dans une autre inscription du même endroit (nº 1907) il est qualifié de proèdre pour la 2e fois (τὸ β').

2. On sait que l'exercice de la charge de gymnasiarque pouvait être réitéré. Mais, dans ce cas, on attendrait δίς devant plutôt que derrière le titre. On pouvait être aussi gymnasiarque à vie (cf. *CIG*, 1326, 1343, 1353, 1379, 5796).

3. Voir les inscriptions citées dans la note précédente.

4. J'ignore si on a des exemples de δύανδρος (cf. δυανδρικός, *duumviralis*); mais on trouve (*Eph. epigr*, 1872, 252) τρίανδρον μονητᾶλιν (= *triumvirum monetalem*) qui suffit pour justifier l'existence des composés similaires (cf. *CIG.*, 4029 πεντεκαιδέκανδρος).

Vient ensuite le mot le plus embarrassant, et aussi peut-être le plus intéressant de toute l'inscription. M. Cumont l'a copié : **Ε ΕΡΣΙ** et a pensé à une restitution ε[υ]ερ.... laquelle suggérerait ε[υ]ερ[γ....]. La copie des PP. Dominicains donne **ΕΤΕΡΣΙ**. L'estampage, vérifié à nouveau, me semble bien montrer **ΕΓΕΡΣΙ**.

Dans ces conditions, la lecture εγερσι s'impose. Évidemment nous avons dès lors affaire à un mot coupé à la ligne et dont la fin se trouvait au commencement, entièrement détruit, de la l. 6, qui se termine elle-même par le nom du dieu Heraklès. On songe tout de suite à la fameuse ἔγερσις ou « réveil, résurrection d'Hercule[1] qui a été l'objet de tant d'explications divergentes. Cela nous ramènerait tout droit, bien que par une voie différente, à la conception mythologique que j'avais cru tout d'abord entrevoir dans cette inscription si obscure. Mais il est impossible d'admettre ici le mot même ἔγερσις; la coupe normale, syllabique, des mots s'y oppose, quel que soit le cas grammatical que l'on imagine. Force est de considérer εγερσι comme le premier élément d'un mot dérivé ou composé. Les composés connus appartiennent tous à la langue poétique et n'offrent que des sens qui seraient peu en situation. Ce qu'on attend d'après le contexte c'est encore un titre ou une fonction, à l'accusatif, en rapport avec le culte de Heraclès :

εγερσι....[ν θεοῦ (*ou* του θεοῦ)] Ἡρακλέους.

Un mot tel que ἐγερσίτης ferait assez bien l'affaire; mais il a le tort grave de ne pas exister. Ἐγερσίχορος pourrait à la rigueur être mis en ligne; mais encore faudrait-il démontrer que cette simple épithète poétique (« qui anime les chœurs ») a jamais pu désigner une charge religieuse spécifique[2]. Quoi qu'il en soit, je ne saurais m'empêcher de conclure que ce mot tronqué a bien cette dernière valeur.

1. Cf. le passage de Ménandre dans Josèphe, *Apion*, I, 18; *Antiq. J.*, 8, 5, 3. On sait qu'il a été très diversement interprété, et nombre de savants estiment que le mot ἔγερσις désigne simplement ici la « construction » du sanctuaire de l'Héraklès phénicien par Hiram, roi de Tyr.

2. Je n'ose rapprocher les מעוררים du Temple, sorte de lévites *excitatores* selon le Talmud.

Je crois aujourd'hui qu'il faut le reconnaître, avec la même valeur, dans une autre inscription de Syrie dont je me suis également occupé naguère[1]. Il y est question d'un certain personnage dont le nom, au génitif, et la généalogie sont suivis des mots clairement écrits :

ЄΓЄΡϹ|....... ΠΡΟЄΔΡΟΥ

J'avais restitué ἔγερσις, tout en faisant remarquer que la tournure était insolite et, par cela même, la restitution sujette à caution. J'estime maintenant qu'il faut lire εγερσ[ι.....] au génitif et que cet autre personnage était, comme celui de 'Ammân, *egersi*...? en même temps que proèdre[2]. On remarquera qu'ici le mot est employé d'une manière absolue. Cela tend à faire écarter l'idée qu'on pourrait avoir que, dans l'inscription de 'Ammân, il aurait un sens occasionnel et désignerait notre personnage, non pas comme investi d'une charge permanente, mais simplement comme le constructeur du sanctuaire de Héraklès. La restitution à laquelle on serait conduit dans cette hypothèse

εγερσι....[ν τοῦ ναου θεοῦ] Ἡρακλέους

serait d'ailleurs trop longue pour l'étendue de la lacune.

Quant à ce qui est du nom et du patronymique du personnage la copie de M. Cumont ne change rien aux restitutions que j'en ai proposées; elle tend plutôt à les confirmer.

1. *Rec. d'Arch. Orient.*, VII, p. 174.

2. Il y avait peut-être alors : εγερσ[ι..ου καὶ] προέδρου. J'inclinerais également à modifier maintenant mes vues sur la lecture et la restitution des lignes 4-5 de cette autre inscription. J'avais supposé : ['Αλε]ξαμ(έ)νου, (fils) d'Apollodotos (fils) de Miltadès. Je préférerais, réflexion faite, considérer Apollodotos comme le personnage en jeu, et .....ξαμ(ε)νος, comme la fin, non pas d'un nom propre, mais de qnelque participe aoriste moyen indiquant la part prise par Apollodotos à l'œuvre que vise l'inscription ; par exemple [εὐ]ξαμ(έ)νου, [ἀρ]ξαμ(έ)νου, ou tout autre.



§ 19

La dédicace de Gerçaphon.

Cette courte mais très intéressante inscription[1] présente, comme on sait, de sérieuses difficultés qui ont été l'objet de conjecture fort divergentes. Elle a été lue et traduite ainsi par le premier éditeur, M. de Vogüé[2] :

גרצפן	1	*Gertsaphon*
בן עזר	2	*fils de ʿAzer,*
בן שלכת	3	*fils de Chalkat*
אש הלד/ך לרב-	4	*. . . . , à sa maîtres-*
תי לעשת-	5	*se ʿAchto-*
רת	6	*ret*

Les mots אש הלד, à la l. 4, sont une véritable *crux*. M. de Vogüé a envisagé, sans s'arrêter à aucune, quelques-unes des hypothèses auxquelles on pourrait songer. M. Lidzbarski[3] en a mis en avant une autre qui n'est guère satisfaisante, tant pour la paléographie que pour le sens : אש הלך « ein Wanderer » M. Derenbourg, de son côté (*RES.*, 535), a proposé une solution qu'on aura peine à accepter.

Peut-être, en présence de telles difficultés est-il permis de chercher dans une autre voie. Le mot הלד s'est déjà rencontré dans une inscription punique (*RES.*, n° 101) comme un nom propre de femme. Là, la lecture du mot est matériellement assurée, notamment en ce qui concerne l'identité de la 3e lettre, qui est, sans contestation possible, un *dalet* et non un *rech*. L'étymologie de ce nom est encore obscure, mais la fonction grammaticale ne saurait faire doute. Cela posé, je me demande si ce ne serait pas par hasard au même nom de femme que nous aurions affaire dans notre inscription n° 535. On serait entraîné alors à attribuer à אש le sens de « mari » : « mari de *HLD* ». Le mot אש, il est vrai, ne s'est pas encore, que je sache, ren-

1. *RES.*, n° 535.
2. *CR. Acad.*, 1904.
3. *Ephem.*, II, 169.

contré en phénicien avec ce sens, et l'on se serait plutôt attendu à בעל[1]. Mais l'on pourrait invoquer l'acception de l'hébreu איש et l'usage que fait le phénicien lui-même de la forme féminine אשת « épouse », laquelle implique un masculin אש lui correspondant sémantiquement.

Seulement, en se plaçant à ce point de vue, il faudrait rendre compte de la raison pour laquelle Gerçaphon a cru devoir se réclamer ainsi de sa femme. Le fait, je l'avoue, est insolite et imprévu. On pourrait tenter de l'expliquer moyennant l'hypothèse suivante. La dédicace est gravée, on se le rappelle, sur le dos d'une petite statuette d'Isis assise, tenant sur ses genoux son nourrisson Horus. Peut-être y avait-il une seconde statuette, aujourd'hui perdue, faisant le pendant de celle-ci et portant une dédicace similaire au nom de la femme de Gerçaphon, en l'espèce *HLD*. Cette autre dédicace, du même type, devait débuter par le nom de la dédicante, suivi cette fois de son patronymique, ou même d'une généalogie plus étendue, et des mots אשת גרצפן « femme de Gerçaphon », sans généalogie du mari. On pourrait se la figurer à peu près ainsi :

הלד בת *X* (בן *Y* ?) אשת גרצפן לרבתי לעשתרת

HLD, fille de *X* (fils de *Y* ?, femme de Gerçaphon, à sa Dame 'Achtoret.

Les deux textes symétriques se complétaient ainsi réciproquement et formaient un ensemble, une sorte de dédicace bipartite au nom des deux conjoints se réclamant respectivement l'un de l'autre.

Dans cette hypothèse, comme d'ailleurs dans celles qui ont été émises jusqu'ici, il faut admettre l'absence de tout verbe définissant la dédicace. Une pareille ellipse n'est pas dans les habitudes du phénicien, il faut le reconnaître. Je crois, cependant, avoir réussi à en établir[2] l'existence dans une autre dédi-

1. Peut-être les Phéniciens avaient-ils réservé le mot בעל au sens exclusif de « citoyen ».

2. *CR. Acad.*, 11 oct. 1907 (observation sur la communication du P. Ronzevalle du 4 octobre).



cace récemment découverte, celle du trône d'Astarté provenant de la région tyrienne, dédicace qui semble bien être du type laconique : τῇ θεῷ ὁ δεῖνα.

Je terminerai par une observation sur le nom du grand-père de Gerçaphon. On l'a lu : שלכת = *Chalkat*, selon M. de Vogüé; *Šallûkat*, selon M. Lidzbarski. L'examen de la reproduction, confirmé par celui de l'estampage et de l'original que j'ai eu l'occasion de voir au musée du Caire, inviterait plutôt à lire שלרת. Ce nom a un aspect étrange, je n'en disconviens pas; mais il pourrait s'expliquer à la rigueur par une forme contractée de של(כמלק)רת * ou של(כעשת)רת *, ou encore de composés similaires avec le verbe שלם au lieu de שלך. Nous avons eu plus haut (p. 97) la preuve que dans ce genre de noms théophores le verbe au *piel* pouvait être mis en tête du composé onomastique.

§ 20

Papyrus et ostraca araméens juifs.

I. — *Papyrus Sachau*[1].

Pap. I. — L. 1-3. Les formules de salutation du début confirment absolument l'interprétation que j'avais proposée autrefois du papyrus de Turin et les conséquences générales que j'en avait tirées sur l'origine des monuments araméens d'Égypte. Les vœux pour que Dieu augmente la faveur et la puissance du destinataire sont encore de style dans les pétitions arabes modernes. J'en donnerai plus tard des exemples tout à fait topiques que j'ai recueillis au cours de ma carrière professionnelle.

— L. 5. Le passage correspondant du pap. II confirme également l'interprétation que j'avais proposée du pap. Euting (le gouverneur perse Ouidrang gagné à prix d'argent par les

1. *Drei Aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin 1907.

prêtres égyptiens). — המונית. Aux rapprochements sémitiques que j'avais déjà faits pour expliquer ce mot obscur, qui définit certainement ladite collusion, j'ajouterai le talm. הימנית (cf. הימנותא). — פרתרך. Ce titre, sûrement iranien que j'avais déjà dégagé du pap. Euting, indique peut-être la « lieutenance » échue à Ouidrang, en l'absence du gouverneur général, ou satrape Archam.

Ce titre est porté, semble-t-il, par plusieurs princes arsacides sur des monnaies à légendes araméennes (Andreas, ap. Lidzb., *Ephem.*, II, p. 213; cf. Allote de La Fuye, *Journ. Asiat.*, 1906, II, p. 524). Peut-être bien cette légende ainsi libellée : **P R T R K**, ou **P D T D K Z I** *elahaya*, est-elle à interpréter par « lieutenant des dieux », le souverain étant considéré comme le représentant sur terre, le délégué de l'autorité divine.

— L. 6. לם est peut-être une conjonction ayant la valeur de « pour que, afin que, à l'effet de ». — יהו. Le nom de Jéhovah semble s'être prononcé alors *Yaho* plutôt que *Yahou*. C'est, du moins, ce que tendrait à faire croire la variante orthographique יהה qui apparaît sur le pap. Cowley *E*, l. 14 et aussi sur mes ostraca.

— L. 7. לחיא me paraît devoir être rapproché du מות לחה de l'inscr. de Neîrab I, l. 10, que j'ai interprété par « mal mort ». En conséquence, je traduirais ici : « Ce méchant Ouidrang. — אגרת. Les pluriels féminins en *ôt* sont employés dans les dialectes araméens, en palmyrénien et nabatéen.

— L. 8. תליהם (= זניהם). Je ne vois pas bien pourquoi M. Sachau hésite à adopter, pour le second mot, le sens de « armes », suffisamment justifié par le talm. et le syriaque. Aux soldats réguliers envoyés pour détruire le temple juif, s'était jointe une foule d'Égyptiens qui, pour la circonstance, s'étaient munis, soit d'armes proprement dites, soit d'armes improvisées, voire d'outils. זין est proprement le « ornatus » soit *militaris*, soit autre. La variante de I (תליהם), nous maintient dans le même ordre d'idées. Le mot, peut-être apparenté à תלא, תליא, תלוי, « pieu,

crochet », semble dériver de תלי (cf. תלל) « élever, soulever ». J'inclinerais à croire qu'il désigne ici des « leviers », destinés à la démolition. Cf. متل[1] « levier ».

— L. 10. קימו, *pael* de קם, a peut-être ici la même valeur que l'arabe vulgaire قام, يقيم[2], qui s'emploient couramment au sens de « enlever, ôter ». — רשיהם. Je doute que רש = ראש. On pourrait lire דש, ce qui rappellerait le talm. דשא (samarit. דרש) « porte »; il faudrait alors prêter au mot le sens de « vantaux », par opposition aux « baies » (תרען) des portes. Mais ce n'est là qu'une échappatoire, et je ne me dissimule pas ce qu'elle a de précaire. Voir au surplus, l'observation qui sera faite à la ligne suivante.

— L. 11. Tout ce qui suit le verbe קימו, jusqu'à וארנן inclusivement, est peut-être sous la dépendance de ce verbe. — On ne voit pas quel avantage les pillards auraient eu à livrer au feu les gonds de bronze, et même les poutres de cèdres. Il était plus pratique de les enlever pour les réutiliser que de les détruire. — בששיא. La lecture et l'interprétation de M. Sachau me paraissent bien sujettes à caution. Le pronom démonstratif אלך qui suit le mot en litige : « ces..... » semble impliquer que ce mot a déjà apparu dans le contexte et se trouve ici répété. D'autre part, paléographiquement, la première lettre est un *rech* ou un *dalet*, plutôt qu'un *bet*. Dans ces conditions, je me demande si רששיא, ou דששיא, ne serait pas la répétition du דשיהם ou רשיהם de la l. 10. Dans l'un ou dans l'autre le scribe aurait fait soit un doublon, soit un bourdon portant sur le *chin*. On pourrait alors comprendre : « et les gonds en bronze de ces vantaux ». Nous aurions affaire au génitif redondant (הם + זי) affectionné par l'araméen. — Je ne vois pas la nécessité de contester à אשרנא le sens, jusqu'à présent admis, de « mur », pour lui prêter celui de

1. Du thème verbal تل « jeter par terre ». La racine عتل a peut-être avec ce groupe de mots de lointains rapports étymologiques, le *aïn* ayant pu s'y souder après coup (cf. عتلة, « levier » employé pour les démolitions).

2. Déformation de la IVe forme?

« Vorhof ». Ici, comme dans le passage d'Esdras, c'est le « gros œuvre » de l'édifice. — La mention du toit en bois de cèdre est intéressante. Ce détail éclaire le pap. *RES.*, 246, relatif à une fourniture de poutres ou de planches qui, à mon avis, appartient aux états de dépense de la reconstruction du temple juif[1]. Les poutres ou planches en question devaient être en bois de cèdre.

— L. 16. החוין cf. اوحى « révéler » (par inspiration divine). — כלביא. Je pencherais plutôt vers la seconde hypothèse envisagée par M. Sachau, à savoir que ce mot serait le sujet du deuxième membre de phrase. Ne serait-ce pas tout simplement le pluriel = « les chiens », et n'aurions-nous pas là une allusion plus ou moins métaphorique, à une fin tragique du méchant Ouidrang? Il ne serait pas impossible qu'il y eût dans l'expression une sorte de jeu de mots roulant sur כלב et כבל.

Ce dernier mot ne peut guère avoir, en tout cas, que le sens péjoratif, de « fers, entraves » que l'on met aux pieds des prisonniers. Il me paraît difficile de penser, avec M. Sachau, à une chaînette honorifique, signe distinctif d'une haute dignité.

— L. 17. חזין בהום. Cf. la même image dans l'inscription de Mésa : « il m'a fait voir tous mes ennemis », c'est-à-dire « il m'a fait avoir raison d'eux ».

— L. 22. בעלי יב. Cf. aussi l'emploi au pluriel, si fréquent, en punique et néopunique, de בעל au sens de « citoyen » d'une ville.

— L. 23. הן על מראן טב. Il faut rapprocher les expressions similaires du pap. Euting (C. l. 9 et l. 11) telles que j'avais proposé de les rétablir. Encore une confirmation qu'on me permettra d'enregistrer non sans plaisir.

1. Un détail piquant à ce propos. Lorsque je fis construire sur les ruines d'Eléphantine la baraque où nous campâmes pendant quatre mois, mon marchand de bois, un Arabe du bazar, me présenta une facture libellée, exactement comme le papyrus en question : « Planches de tant de longueur et d'épaisseur ». Le rapprochement me parut d'autant plus saisissant que le mot employé était encore le même à 22 siècles de distance et justement dans le même lieu : لوح = לוח!

— L. 25-27. Prières et sacrifices des Juifs pour le salut de leurs maîtres étrangers. Cf. les divers passages bien connus de Josèphe et de Philon relatifs aux sacrifices offerts à Jérusalem pour le salut des souverains séleucides et romains[1].

— L. 28. כנכרין. L'égalité כנכר = ככר paraît s'imposer, malgré l'hésitation de M. Sachau. Je crois qu'il est question d'un chiffre de 1000 talents d'argent en bloc, et non d'un sicle (כסף) opposé à 1000 talents. Le mot כסף fait corps avec כנכרין; il détermine le métal des talents en question; il ne faut pas le détacher en lui prêtant le sens de « *un* (*sicle* d') argent », comme M. Sachau est tenté de le faire. Cf. l'expression exactement parallèle des pap. Cowley (*passim*) : *x* כסף כרשן « tant de *krch* d'argent ».

— L. 30. M. Sachau estime que Sanaballat, gouverneur de Samarie, devait être encore de ce monde à la date où a été rédigé le document (408-407 av.-J.-C.). Est-ce sûr? Le fait que la communauté juive d'Eléphantine s'est adressée, non pas à Sanaballat lui-même, mais à ses deux fils, n'est-il pas plutôt, au contraire, de nature à donner à penser qu'à ce moment, le personnage n'était plus en vie ou en charge[2]?

— Pap. III. — Ll. 1-2. זכרן. La traduction exacte en l'espèce est « memorandum ». C'est ce qu'on appelle en langage diplomatique une « note verbale ».

— L. 2. יהוי. Peut-on incriminer réellement cette orthographe comme fautive? En tout cas, elle se retrouve dans le pap. de Turin.

1. On les trouvera indiqués, entr'autres, dans Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes*, II, 303, 304.

2. La question est d'une grande importance au point de vue historique, et touche au problème si débattu de l'identité ou de la non-identité du *Sanababallètès* de Josèphe contemporain d'Alexandre, avec le Sanaballat ennemi de Néhémie. La solution pourrait être que le premier était le fils, ou mieux le petit-fils du premier, heritier à la fois de son nom (par papponymie) et de sa charge.

II. — *Ostraca Lidzbarski*[1].

Ostracon H (*recto*). — L. I. כענת. Sur la valeur de cette formule introductoire, voir les observations que j'ai présentées autrefois à propos du papyrus de Turin[2].

— Ll. 1-3. Peut-être pourrait-on comprendre :

Comme je t'ai envoyé le ... que voici avec la barque de PMHN, je n'irai pas à Syène aujourd'hui.

הלו כן, a peut-être le sens de « étant ainsi que » équivalant à nos conjonctions « comme, parce que, puisque, attendu que » ; cf. לכן, על־כן, talm. בגין כן? L'expression indiquerait alors une relation de cause à effet. L'auteur du billet ayant envoyé la barque d'Éléphantine à Syène, ne l'avait plus à sa disposition ce jour-là pour aller lui-même de sa personne à Syène. Son correspondant, au contraire, pouvait en user pour venir à Éléphantine, et c'est pour cela que le premier dit au second (l. 4) : « Si tu peux traverser...[3] ». La même expression se retrouve sur l'ostracon Cowley *M b* (l. 5), et y a peut-être le même sens :

« marque mon esclave (femme) Tetousiri, etc. *parce qu'*(on) a envoyé dire qu' : « on « ne trouve pas son esclave marquée à son nom ».

J'ai peine à croire que le mot, de lecture douteuse, à la fin de la l. 2, soit un n. pr. de personne. Je supposerais plutôt qu'il désigne une certaine chose, objet? animal? La dernière lettre ne pourrait-elle pas être un *aleph*, indice de l'état emphatique, et le groupe très incertain, serait-il susceptible de la lecture אוזא « oie »??.

— L. 3. סכיא me paraît désigner une certaine, ou de certaines choses (au pluriel?), plutôt qu'être l'ethnique « der Sukkäer ». Qui sait même s'il ne s'agirait pas de quelque animal[4] auquel se rapporterait le ה de la l. 5, suffixe de quelque verbe?

— L. 5. פסחא. M. Lidzbarski s'arrête, non sans hésitation, au

1. *Ephemeris*, II, p. 228 et suiv.
2. *Origine perse des monuments araméens d'Égypte*, p. 13.
3. A condition, bien entendu, de lire avec M. Lidzbarski, תעב[ר], et non תעב[ד].
4. Je n'ose penser au « coq ».

sens de « gué ». Mais il n'y a pas, et il n'y a jamais dû y avoir de gué entre Éléphantine et Syène. Je préférerais le sens de « Pâque », auquel il a naturellement songé aussi. Les Juifs d'Éléphantine, nous le savons aujourd'hui pertinemment par le papyrus Sachau, — observaient toutes les pratiques de leur culte national. Il ne serait pas impossible qu'il fût ici question des sacrifices que comportait cette grande fête. N'oublions pas, à ce propos, que la Pâque juive exigeait l'immolation d'un agneau. Ce devait être une question particulièrement délicate à Syène et à Éléphantine où les Égyptiens adoraient le bélier divin Khnoum. Qui sait si cette question n'a pas contribué dans quelque mesure, à faire naître entre les Juifs et les prêtres du dieu égyptien ce conflit que le papyrus Euting nous avait fait entrevoir et que le papyrus Sachau vient de mettre en pleine lumière?

— L. 5. Le dernier mot ne pourrait-il pas être lu קדם, au lieu de קום?

Pap. H (*verso*). — L. 1, יהבת לה peut signifier « que je lui ai donné », aussi bien que « den du ihm gegeben hast ».

L. 4. בר ספר, « Sohn de Sapphir » me paraît extrêmement douteux, de même que le nom de *Sapphir* qui serait encore répété à la l. 6.

L. 5-6. Je serais tenté de comprendre à peu près ainsi tout l'ensemble de ce passage :

« [dans] la lettre que (*Z*) t'a envoyée (il y a le mot מאן (?)... Or, ce mot[1], dans la lettre qu'il m'a envoyée (est écrit) רוך (?). Je lui ai envoyé (demander) pour qu'il m'explique le mot (en question). Lui as-tu aussi envoyé (demander) pour qu'il (t')en indique exactement le sens (טעמא)?

Une tierce personne (*Z*) avait écrit respectivement aux deux correspondants *X* et *Y* une lettre ayant trait à une même question. Dans cette lettre il y avait un certain mot dont la lecture et, par suite, le sens prêtaient au doute, étant susceptible d'être lu d'une façon dans la lettre adressés à *Y*, et d'une autre

1. מלת ספר זא, littéralement « cette parole d'écrit », c'est-à-dire un mot considéré au point de vue graphique et non pas verbal ou phonétique.

façon dans celle adressée à *X*. De fait, on remarquera que les trois caractères constituant les deux mots en litige, si incertains qu'ils demeurent encore en eux-mêmes sur l'ostracon, présentent entre eux de grandes similitudes matérielles[1] — d'où, probablement, l'équivoque qu'il s'agit de dissiper. Ce petit incident est assez intéressant et propre à nous consoler quand nous nous heurtons nous-mêmes à des difficutés du même genre dans le déchiffrement de ces textes d'une lecture trop souvent scabreuse.

PAP. J (*verso*). — L. 1. סבך « un filet » ? La pêche devait, alors comme aujourd'hui, avoir une place importante dans la vie des riverains du Nil. Le dernier mot, peut-être ת(ה)ת?

III. — *Papyrus et ostraca Cowley*[2].

PAP. A. — L. 2. — דגל ou רגל. Quelle que soit la façon dont on veuille lire ou interpréter ce mot qui a déjà suscité tant de controverses, je répugne à admettre l'hypothèse militaire, celle qui veut voir dans nos Juifs d'Eléphantine des mercenaires ou colons militaires à la solde perse. Cette hypothèse spécieuse a rallié nombre de savants allemands et tout dernièrement encore elle vient d'être soutenue par M. Israel Lévi (*Rev. des Et. juives*, t. LIV, 1907, p. 35 et suiv.)[3], qui l'a reprise à son compte. J'ai indiqué le premier[4], plusieurs des arguments qui pouvaient faire illusion à cet égard[5], mais en me refusant à en tirer les

1. Se reporter au fac-similé.

2. Sayce-Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan.* De l'enquête que j'ai faite sur place, il résulte que la trouvaille a été faite non pas à Assouan, mais dans l'île d'Éléphantine.

3. Déjà M. Lévi avait été précédé chez nous dans cette voie par M. Desnoyers (*Bull. de litt. ecclés.*, 1907, p. 138 et suiv.).

4. *Rev. Crit.*, 5 novembre 1906, p. 341 et suiv. Cf., notamment, p. 346, n. 4. On me permettra, à ce propos, de revendiquer la paternité de diverses conclusions formulées dans cet article, conclusions mises trop souvent à l'actif d'autres savants qui ne les ont émises qu'après moi.

5. Je puis même en fournir un nouveau aux partisans de la thèse que je combats; mais je ne le leur livre qu'avec les réserves expresses qu'il comporte à mon avis. Dans un fragment de papyrus (*RES.*, n° 247) que j'ai étudié autrefois (*Rec. d'Arch. Orient.*, VI, p. 248), j'avais reconnu les mots ורבי מאותהם « leurs centeniers *ou* capitaines ». D'un nouvel examen auquel j'ai soumis



conclusions qu'on a voulu en tirer depuis. Une population civile peut ressortir à des espèces de bureaux militaires sans que pour cela cette population se compose nécessairement de soldats. Comparer, par exemple, à cet égard, nos anciens bureaux arabes, nos cercles militaires et territoires de commandement en Algérie. A mon avis la situation administrative des Juifs à Eléphantine et à Syène devait être à peu près du même ordre. La loi martiale était tout indiquée dans cette région sise sur la frontière méridionale de l'Égypte, dans un milieu troublé par de perpétuelles insurrections, et c'est elle qui régissait l'élément civil. D'où les apparences sur lesquelles on s'est mépris. Une des plus graves objections qu'on puisse faire aux vues que je conteste, nous est fournie par le pap. F., ll. 2-3, où nous voyons une femme, la Juive Mibtahyah, classée personnellement[1] dans un de ces דגל. Est-il admissible que ce soit au titre militaire? A moins d'en faire la cantinière du régiment!... D'ailleurs, tout nos documents nous montrent que ces Juifs ne s'occupaient que de leurs affaires commerciales ou religieuses. Nulle part, ni dans les papyrus, ni dans les ostraca, maintenant très nombreux, nous ne saisissons un indice tendant à faire croire qu'ils exerçaient le métier des armes.

L. 4. — אגר Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer

l'original, il me paraît résulter — et c'est aussi l'avis de M. de Vogüé — que le mot qui précède immédiatement doit être lu : [דג]להם..... Il était probablement préoédé lui-même de quelque mot au pluriel état construit, pendant symétrique de רבי, avec un sens analogue. Cela nous donnerait pour l'ensemble du passage : « leurs [commandants de] *degel* et leurs centeniers ». Ce parallélisme des deux termes tend à faire prêter au premier une signification militaire, que je n'ai d'ailleurs jamais contestée — au contraire, puisque j'ai tout le premier insisté sur les rapports possibles du *degel* avec le *tagma* et les *hégémonies* ptolémaïques. Je n'ai contesté, et je ne conteste que la condition militaire qu'on veut attribuer aux Juifs ressortissant à ces divers commandements.

1. Il n'y a pas de doute possible sur l'état grammatical du mot ארמיא. Ce n'est pas un plur. masc. emphatique = « les Araméens », qui se rapporterait au père et au grand-père de la femme en question : les ethniques, soit au singulier, soit au pluriel, sont toujours dans nos documents à l'état absolu, témoin le pap. *K*, où on lit ארמין « Araméens ». C'est un féminin sing. à l'état absolu, « Araméenne », se rapportant à la femme, et à la femme seule. Il s'en suit forcément que les mots : « qui appartient au *degel* de Ouarizat » ne se rapportent ni au père, ni au grand-père de Mibtahyah, mais à Mibtahyah elle-même.

ici, j'incline à penser que ce mot désigne une voûte, ou un passage voûté, s'appuyant sur deux maisons plus ou moins adjacentes. Voûte en briques crues, bien entendu, comme celle de toutes les maisons antiques d'Eléphantine. Pour l'amorcer et la soutenir, Qonyah avait dû plaquer (תדבק) contre le flanc de sa maison un second mur de même hauteur (l. 5) destiné à recevoir la retombée de cette voûte[1] laquelle, d'autre part, s'appuyait contre la maison de son voisin Mahseyah. Dans ces conditions, le mot est peut-être bien apparenté, quoi qu'on en ait dit, à l'araméen ordinaire איגר « toit » qui pouvait, à l'origine, ou a pu par extension, dans certains milieux tels que celui d'Éléphantine, désigner un mode de couverture non pas en terrasse, mais en voûte[2]. Toutes les maisons que mes fouilles ont mises au jour sont voûtées. Ces voûtes, en dépit des matériaux employés, ont les reins solides et peuvent servir d'assiette à des superstructures — cas justement prévu par le document.

L. 7. — כרשן, et non כבשן. Cette lecture, déjà reconnue par M. de Vogüé, a été confirmée par l'heureux rapprochement de M. Lidzbarski avec le *karacha* perse du poids trilingue du British Museum. A ce rapprochement il faut ajouter celui avec κέρσα, ἀσιανὸν νόμισμα, et κόρσιον, νόμισμα παρ' Αἰγυπτίοις τὸ κερσαῖον λεγόμενον[3].

L. 8. — אפם. Cette particule indique peut-être qu'en cas d'infraction à la convention, non seulement la partie lésée aura droit à une indemnité pécuniaire, mais qu'*en outre* elle conservera également ses droits de propriété.

L. 16. — אתרלי. L'élément théophore de ce n. pr. est-il bien (ע)תר, la déesse 'Athar, comme le suppose M. Cowley? Ne serait-ce pas par hasard le perse *âtar*, le « feu » sacré du culte iranien (cf. les noms similaire *Atardâta*, 'Ατραδάτης *Ataraçithra*)? Le

1. C'est un procédé couramment employé dans les anciennes bâtisses égyptiennes non monumentales.

2. Cf. Grenfell, *Greek pap.*, I, nº 21, l. 9 : οἶκος κεκαμαρωμένος ; l. 11 : ἀπὸ λ (= sud) τῆς καμάρας.

3. Hesychius, ap. Babelon, *Traité des monnaies*, I, p. 514.

personnage était de race perse, comme le montre le nom caractéristique de son fils Chatibarzan.

L. 17. — L'aspect du fac-similé m'inspire quelque doute sur la lecture du nom *Phrataphern*, du moins pour les deux avant-dernières lettres.

— Pap. F. — Comme on l'a reconnu de divers côtés, ce papyrus *F*, daté de l'an 25 d'Artaxerxès (440 av. J.-C.), doit être classé en réalité après le papyrus *G* dont la date est détruite. Tout semble l'indiquer. Pour ma part, j'incline à croire que le Pîa du pap. *F*, avec lequel la Juive Mibtahyah a un différend, était non seulement le collègue, mais le successeur de Ashor, dit Nathan, mari de Mibtayah. Tous deux étaient *ardîkal*, « architectes » (?) du roi. Voici comment je me représente les choses en gros :

1° *Pap. G.* En l'an 14, l'*ardîkal* Ashor épouse Mibtayah, veuve ou divorcée de Yezanyah, et lui reconnaît une dot, un douaire, un trousseau. Clauses diverses en cas de décès de l'un ou de l'autre des conjoints, ou de divorce à la requête, soit du mari, soit de la femme; droits des enfants éventuels.

2° *Pap. F* (date inconnue). *Quelques années plus tard*, litige entre cette Mibtahyah et un autre *ardîkal*, appelé Pîa, au sujet de la propriété de divers objets mobiliers. Le serment ayant été déféré à Mibtahyah, celle-ci obtient gain de cause et Pîa transige. Que s'était-il donc passé dans l'intervalle ? Selon moi, le mari Ashor Nathan était mort, laissant deux enfants, alors mineurs (et qui figurent dans les papyrus ultérieurs). Il avait été remplacé dans ses fonctions de *ardîkal* par Pîa, et c'est en raison de cette situation[1] que Pîa élevait des prétentions sur certains objets détenus par la veuve, soit en son nom personnel, soit peut-être au nom des enfants mineurs de son collègue défunt. Le cas était prévu dans l'acte de mariage de Mibtahyah (pap. *G.*) : si Ashor mourait, sa veuve devait avoir tout droit

1. Le *ardîkal* Pîa pouvait, par exemple, soutenir que les objets laissés par son collègue defunt faisaient partie du matériel ou de l'outillage professionnels et devaient, à ce titre, lui revenir.

sur sa maison, *ses biens et possessions* (mêmes termes sur le pap. *F*) et tout ce qu'il possède sur la surface de la terre, en l'absence d'*enfants issus du mariage*. Or, il y avait deux enfants; d'où peut-être l'origine ou le prétexte du différend, qui fut finalement tranché en faveur de la veuve et mère plaidant soit sa cause propre, soit même celle de ses enfants. Elle a dû se prévaloir, au cours du débat, du texte même de son acte de mariage (pap. *G*). Le pap. *F* le donne, d'ailleurs, à entendre, puisque, parmi les objets réclamés par la femme, figure son propre acte de mariage (ספר אנתו, l. 4), c'est-à-dire le pap. *F* lui-même.

— L. 3. עבדן. J'ai le premier (*Rev. cr.*, l. c., p. 348) émis l'idée, généralement admise maintenant, qu'il fallait lire ainsi et non עברן « les Hébreux ». Il faut comprendre : « au sujet du procès que nous avons (*ou* qu'ils ont) fait à Syène ».

נפרת. Je considère ce mot obscur, qui a été très discuté, comme un verbe à la 1re pers. sing. du prétérit, ayant pour sujet la partie adverse, soit le *ardîkal* Pîa, s'adressant à la plaignante. Il ne s'agit nullement de partagé, comme on l'a cru. Le lexique araméen nous laissant complètement en panne pour une racine נפר, il convient de recourir à l'arabe. Celui-ci me paraît nous apporter quelque lumière, sinon toute la lumière. Il faut chercher dans l'ordre d'idées indiqué par les termes juridiques : نفرة « sentence de juge ou arbitre; نفارة sentence d'*arbitre* choisi par deux parties » ou « ce que le perdant d'un procès rend à son adversaire en vertu de la sentence »; استنفر « porter sa cause devant un juge ». On pourrait aussi, en lisant נפדת, rapprocher نافذ « poursuivre en justice », voire تنافذ, même sens que استنفر. A l'extrême rigueur, on pourrait prétendre que le mot n'est pas un verbe, mais un adverbe, toujours à rapporter à la même racine arabe et formé comme רחמת (pap. *C*, l. 7) « à titre gracieux ». Mais je préfère croire à un verbe, étant données les formules ordinaires de nos papyrus.

— L. 10. אנתן (au lieu de ננתן) « moi et mes fils *je donnerai* », semble avoir quelque peu choqué M. Cowley, qui dit :

« ובני is added as an afterthought and does not affect the construction ». Point n'est besoin de cette échappatoire. La tournure est parfaitement correcte et conforme à la règle si profondément sémitique du *sujet dominant*, dont j'ai mis en lumière un exemple frappant dans les dédicaces phéniciennes de Bodachtoret[1].

— Pap. K. — L. 1. L'écart, dans la date, entre les années de règne de Darius, d'une part 13, d'autre part 14 (chiffre certain, malgré les hésitations de Cowley) provient évidemment, soit de la discordance des calendriers araméen et égyptien, soit du mode de supputation des années de règne propre aux Égyptiens.

— L. 2. A l'appui de ce que j'ai déjà dit dans la *Rev. Crit.* au sujet de la totalisation des personnages en présence[2], cf. *C. I. S.* II, 122.

— Ll. 8 et 9. Il est difficile de comprendre les scrupules philologiques et les hésitations de M. Cowley sur ce passage aussi clair que correct. Le sens est : nous ne pourrons, ni moi, ni les miens te faire de procès; si nous t'en faisons etc... La construction דינן למרשה, avec le régime précédant le nom verbal ou infinitif, est tout à fait dans le goût des inversions similaires qu'on relève dans nos papyrus et conforme aux errements de l'araméen. En l'espèce, elle est justifiée de la façon la plus topique par deux passages de Daniel, v, 8 et 15, où intervient précisément le même verbe (כהל) fonctionnant dans les mêmes conditions :

לא כהלין { כתבא למקרא
פשר־מלתא להחויה

Quant à דין, dans ce passage ainsi que dans tous les autres visés par M. Cowley, il ne saurait avoir d'autre sens que celui de « procès ».

— L. 12. ודי בניך, au lieu de ולבניך, pour éviter l'équivoque à laquelle cette dernière expression aurait prêté, à cause des

1. *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 351.
2. « Un tel 1, (+) un tel 1, en tout 2 ».

mots ולמן די par lesquels débute le membre de phrase suivant, tout à fait indépendant du précédent.

— L. 15. גדול, abrégé de גדליה, est peut-être, d'après l'analogie des noms homologues, à vocaliser *Gaddoûl* ou *Giddoûl*, plutôt que *Gadôl*. Cf. le n. pr. talm. גידול.

Ostracon M. — L. 2. Au lieu de אן, lire peut-être אף, ici et *b*. l. 3 ?

— L. 3. La première lettre du troisième mot ne serait-elle pas un *hé* à moitié effacé? On pourrait peut-être alors comparer le גשוריא du *C. I. S.* II, 138, avec orthographe défective ici ?

Ostr. N. Ll. 3-4 : (ou לי) לך (זי) אנתתא « ta, *ou* ma femme » ?

§ 21

Fiches et notules.

Pèlerins de Terre-Sainte et guides juifs. — Le Livre des Neuf Sphères. — La dédicace gréco-nabatéenne de Milet. — La basilique du Saint-Sépulcre. — Mithra. — Forgerons et poètes. — Le patriarche Eustochius.

Pèlerins de Terre-Sainte et guides juifs. — M. Mommert[1] a émis l'hypothèse quelque peu hardie que l'auteur de l'*Itinerarium* connu sous le nom de *Pèlerin de Bordeaux* (333 J.-C.) devait être un Juif converti, parce qu'il semble s'attacher dans sa description de la Terre-Sainte beaucoup plus aux souvenirs juifs qu'aux souvenirs chrétiens. Peut-être est-ce tirer bien vite une conclusion d'une observation qui est juste dans une certaine mesure, mais pourrait être susceptible d'une autre explication. Les faits de l'Ancien Testament tiennent une place guère moindre dans la relation de pèlerinage dite de Sainte Sylvie et postérieure de peu d'années à celle du Pèlerin de Bordeaux. Serait-ce suffisant pour prétendre que la pieuse femme fût une Juive convertie? Nous voyons, d'ailleurs, par les légendes inscrites sur la mosaïque géographique de Madeba, la place importante que l'Ancien Testament avait continué à garder dans la tradition purement chrétienne de Palestine.

1. *Zeitschr. des d. Pal.-Vereins*, t. XXIX, p. 177.

Si le Pèlerin de Bordeaux est si bien renseigné sur tout ce qui touche aux choses juives, s'il s'y arrête avec quelque complaisance, cela ne pourrait-il pas tenir tout simplement à ce qu'il avait pour guide quelque Juif, converti ou non, demeuré dans la terre de ses ancêtres et faisant fonction de drogman de voyageurs? La survivance en Palestine d'un élément juif indigène au ivᵉ siècle est attestée par le curieux épisode de l'Invention de la Croix et du Saint-Sépulcre. On peut s'imaginer que cet élément jouait déjà à l'occasion le même rôle que nous lui voyons jouer encore à la fin du moyen-âge. La relation du pèlerinage de Jacques de Vérone (1335) contient à cet égard un passage[1] qui me paraît assez suggestif :

Si quis peregrinus vellet inquirere civitates et castra antiqua in Terra Sancta, non posset invenire unum (nisi) per aliquem bonum ductorem cognoscentem terras, vel per aliquem Judaeum habitantem in illis partibus, cum Judaei sciant optime omnia loca antiqua demonstracione.. .. ideo, quum volui inquirere loca ultramarina, frequenter et sepissime interrogavi a Judæis ibidem habitantibus et bonum ductorem habui.

Le Livre des Neuf Sphères. — Parmi les ouvrages attribués par le *Fihrist* à l'auteur arabe, d'origine persane, Fadhl ben Naubakht, qui fit plusieurs traductions du persan pour le calife Hâroûn er-Rechîd, il en est un dont le titre énigmatique a été fort discuté : كتاب النهمطان *le livre de El-NHMTAN.*

Après de Hammer, Fluegel et Suter, M. Steinschneider a repris récemment la question[2]. Il repousse avec raison les solutions conjecturales de ses devanciers, mais sans en proposer une lui-même.

Des quelques détails fournis par le *Fihrist* il résulte que l'ouvrage devait être proprement un traité d'astrologie appliquée aux thèmes des génitures (المواليد). Mais qu'est-ce النهمطان?

De Hammer, avec sa désinvolture habituelle, a lu *Nehthaman*

1. *Rev. de l'Or. latin*, 1895, p. 224.
2. *Orientalist. Litter.-Zeitung*, 1906, col. 637.

et traduit « das Buch der Naturreiche ». Ce n'est pas sérieux. Fluegel n'a pas été plus heureux dans son rapprochement, inadmissible sous tous les rapports, avec l'araméen נחמתא « la consolation ». L'hypothèse de Suter, qui lit *el-nehmutan* et veut y voir une déformation du persan « *nimudar* » نمودار « modèle » et « horoscope »), ne vaut guère mieux. Au moins celle-ci, tout incceptable qu'elle soit paléographiquement, a-t-elle le bon esprit de chercher la solution du côté du persan et dans l'ordre d'idées voulu[1]. C'est dans cette voie, semble-t-il en effet, qu'il convient de s'engager, étant donné ce que nous savons des origines et du rôle littéraire de notre auteur; mais encore faut-il le faire en tenant compte des conditions paléographiques qui représentent un facteur essentiel du problème.

Je serais tenté d'isoler d'abord du mot en litige un premier groupe qui ne serait autre chose que le persan نه *noh*, « neuf ». Ce nom de nombre évoque aussitôt l'idée, si répandue chez les Orientaux, des « neuf sphères », constituant pour eux l'ensemble du monde céleste[2]. Dans cette conception, dérivée d'ailleurs de celles de l'astronomie et de l'astrologie grecques, la neuvième sphère est justement celle des signes zodiacaux qui jouent un si grand rôle dans les horoscopes généthliaques. Aujourd'hui encore les Persans disent couramment نه طاق *noh tâq* « les neuf voûtes célestes », comme nous disons « les sept cieux » (« le septième ciel »). Peut-être bien notre mot énigmatique n'est-il qu'une déformation graphique de cette expression qui, écrite en un seul groupe, نهطاق ressemble fort à نهمطان. Le « livre des neuf sphères, sur les nativités » serait un titre répondant d'une façon bien pertinente au sujet spécial de l'ouvrage.

Dans cette hypothèse j'ai été amené à traiter en quantité négligeable le *mîm* qui intervient entre le *hé* et le *tâ*, estimant

1. Cf. le titre de l'ouvrage astrologique d'El-Kindi : نمودارات المواليد.

2. Voir, entre autres, Mas'oûdi, *Les Prairies d'or*, I, p. 185 et suiv. La tradition oscille entre les chiffres sept, huit, neuf et même dix. Mais finalement, c'est le chiffre neuf qui l'a emporté. Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, 645, 671.

qu'il a pu naître accidentellement par suite d'une jonction défectueuse de ces deux lettres. J'avais d'abord pensé à en faire état, en admettant que nous pourrions avoir affaire au nombre ordinal تاسع « neuvième » + طاق. Mais la position de l'adjectif serait contraire à toutes les règles; et il me paraît plus simple, somme toute, de considérer le *mîm* comme issu d'une boucle parasitaire de la partie supérieure gauche du *hé* (du type ـﻬ), boucle due à quelque malencontreux coup de *qalam*.

Quant à la confusion du *qâf* et du *noun* final, elle est tout à fait d'ordre paléographique, et les scribes arabes s'en sont rendus plus d'une fois coupables.

La dédicace gréco-nabatéenne de Milet. — Après de longs délais, j'ai pu enfin, grâce à l'obligeante entremise de mon confrère M. Haussoullier, obtenir l'estampage de ce texte auquel j'ai consacré naguère[1] une étude étendue, en essayant d'en montrer l'importance historique, qui avait échappé au premier éditeur. On trouvera à la pl. VI le fac-similé de cet estampage. Il confirme pleinement la restitution conjecturale du nom de *Choullaï* qui m'avait permis d'établir la véritable origine et la signification de ce document précieux entre tous. C'est bien, comme je l'avais supposé, une dédicace émanant du fameux Syllæos, grand vizir du roi nabatéen Obodas. J'ai suffisamment retracé la carrière de ce personnage et les événements mouvementés auxquels il a été mêlé, pour me dispenser d'y revenir. Pressé par le temps et à la veille de repartir pour Éléphantine, je ne puis aujourd'hui discuter en détail les autres points sur lesquels l'examen de l'estampage apporte de nouvelles lumières, par exemple la lecture du premier mot de la l. 2 du nabatéen, la reconstitution rationnelle des deux textes superposés etc. J'y reviendrai plus tard.

1. *Rec. d'Arch. Orient.* VII, p. 305-329.

La basilique du Saint-Sépulcre. — MM. Spyridonidis, Hanauer et Dickie[1] signalent et discutent une intéressante découverte archéologique qui vient d'avoir lieu à Jérusalem sur un point de la ville où j'ai eu moi-même l'occasion de faire des fouilles, il y a déjà bien des années[2]. Il s'agit du grand mur en très bel appareil qui s'étend du sud au nord, à l'est de l'église du Saint-Sépulcre, parallèlement à la rue du Khân ez-Zeit, et qui semble avoir appartenu à la basilique ou *Martyrion* de Constantin. J'avais dégagé en 1874 une partie notable de ce mur et le retour d'angle qu'il fait dans l'est à son extrémité méridionale. J'avais poussé mes sondages assez loin dans le nord, mais sans pouvoir aller jusqu'au bout. Depuis, ces fouilles avaient été reprises par les Russes, propriétaires du terrain. Un peu plus tard, on y découvrit accidentellement une très vieille inscription coufique gravée sur l'un des blocs, document d'une importance considérable pour l'histoire du Saint-Sépulcre et des constructions constantiniennes qui s'y rattachent, ainsi que je l'ai montré dans l'étude détaillée que je lui ai consacrée en son temps[3]. J'avais à ce propos discuté la question de l'origine et de la signification archéologique de ce mur remarquable, en concluant, contre M. Schick et ses partisans, qu'il fallait y voir, non pas le mur du fond de la basilique, mais bien la façade soit de cette basilique, soit du péribole entourant l'esplanade au milieu de laquelle celle-ci s'ouvrait. Je concluais que ce mur devait être percé de trois portes, auxquelles on accédait par un large escalier, conformément à la description d'Eusèbe et à d'autres témoignages antiques.

La découverte qui vient d'être faite confirme pleinement ma façon de voir sur un point essentiel et ruine définitivement l'hypothèse de Schick et consorts. On a en effet, trouvé dans le mur en question et dégagé en partie la porte centrale dont je

1. Palest. Expl. F. *Statement*, 1907, p. 297. — Cf. une étude beaucoup plus complète et mieux documentée du P. Vincent, dans *Rev. Bibl.*, 1907.
2. *Archaeolog. Researches in Pal.*, t. I, pp. 85-100.
3. *Recueil d'Arch. Or.*, t. I, pp. 302 et suiv., + p. 407.

soutenais l'existence. Large de $4^{m},28$, elle est flanquée de deux autres portes latérales plus étroites. L'axe est-ouest passe exactement par le point même du Saint-Sépulcre, distant d'environ 250 pieds à l'ouest. C'était évidemment la porte principale et centrale. Cela nous permet donc d'évaluer la longueur totale de ce mur de façade, regardant l'est, à environ 130 pieds. Je ne doute pas que la suite des excavations n'amène, en avant de ce mur, la découverte du grand escalier prévu dans ma théorie. C'est un point que je recommande particulièrement à l'attention de ceux qui seront chargés de poursuivre les fouilles entreprises à cet endroit.

Mithra. — Cette entité divine qui tient une place importante dans la religion iranienne et qui a eu, au dehors, une si grande fortune, nous apparaît, du moins à partir d'un certain moment, avec un caractère solaire indéniable. Les dernières recherches de la philologie indo-iranienne tendent à lui assigner à l'origine un caractère quelque peu différent, qui ressortirait à l'ordre métaphysique plutôt qu'à l'ordre physique. D'après ces recherches exposées récemment et précisées par M. Meillet[1], Mithra, ainsi que son homonyme et congénère le Mitra védique serait surtout, et avant tout, le « contrat », la puissance mystique et personnifiée du pacte. A ce titre son essence serait de la même nature que celle de la Θέμις et la Δίκη des Grecs, personnifications de la justice.

Sans prétendre contester cette conclusion, appuyée sur de sérieuses données, tant linguistiques que mythologiques, il est toujours permis de se demander si, malgré tout, ce rôle assigné à Mithra n'est pas secondaire et dérivé de son rôle originaire ; si Mithra n'est pas devenu le dieu de la justice, de la vérité, de la fidélité aux engagements, parce qu'il était déjà le dieu du soleil et de la lumière. Ce *processus,* il faut l'avouer, semblerait *à priori* plus naturel.

Quoi qu'il en soit, et abstraction faite de ce point qui a sans

1. *Journ. Asiat.*, 1907, II, p. 143 : *Le dieu indo-iranien Mitra.*

doute son importance, il y aurait peut-être, il me semble, un rapprochement à faire entre le dieu iranien considéré sous cet angle spécial et le type si remarquable du Zeus Ὅρκιος, qui présidait à la foi jurée et qui partage avec Thémis elle-même ce surnom significatif. De cette conception est même issue une personnalité revêtue de véritables attributs mythologiques et pourvue d'une généalogie assez suggestive en l'espèce : Ὅρκος, fils de l'*Ether* et de la terre, serviteur de Zeus[1]. On pourrait comparer encore au même titre le *Dius Fidius* et le *Semo Sancus* italiotes, et aussi sur le terrain sémitique, le *Ba'al-Berîth* ou *El-Berith* de Sichem, dieu du pacte[2].

Peut-être, pour revenir sur le terrain iranien, y aurait-il un autre rapprochement à faire. Je ne l'indique qu'avec toutes les réserves qu'il comporte, car, il se peut qu'il soulève des difficultés philologiques. C'est aux iranistes à décider.

Le nom de *Mithra* est, comme on le sait, devenu normalement *Mihr*, en persan. A cet état, ce nom ressemble singulièrement au mot *muhr* « anneau sigillaire » ; il n'en diffère que par la vocalisation de la première lettre. Y aurait-il eu quelque rapport, soit réel, soit factice et imaginé après coup, entre le nom du dieu du contrat et le mot désignant le sceau qui sert à authentiquer celui-ci ? Faudrait-il même faire entrer en ligne de compte, dans cette relation possible, cette espèce d'anneau qu'on remarque si souvent dans les figurations plastiques de la divinité iranienne, celui du milieu duquel émerge à mi-corps le dieu suprême Ahoura-Mazda, et celui que le dieu lui-même tient à la main[3] ?

Forgerons et poètes. — A l'appui des observations que j'ai présentées plus haut (p. 71) sur les rapports qui ont pu exister

1. Hésiode fait de Ὅρκος le fils de Ἔρις, la « Discorde ». Mais c'est là une conception purement philosophique et métaphysique du pacte, fils du conflit auquel il met fin.

2. Cf. également le Baal de l'Hermon, la montagne sainte du serment (*Rec. d'Arch. Or.*, V, p. 354).

3. Ce grand anneau se retrouve encore jusqu'à l'époque sassanide, à la main du roi.



entre le métier du forgeron d'une part, et, d'autre part, l'art de la poésie et de la musique, je rappellerai encore la curieuse tradition arabe qui prétend que le fameux grammairien Khalîl ben Ahmed aurait découvert les règles de la métrique et de la scansion en entendant un forgeron battre le fer sur son enclume. Sans doute, ce n'est là qu'une légende, mais elle est significative pour le fond de la question, et je crois pouvoir sans témérité l'enregistrer comme un nouvel argument en faveur de ma thèse.

Le patriarche Eustochius. — J'ignorais en imprimant mon essai de lecture de l'inscription donnée plus haut (p. 88), que ce texte avait déjà été publié, et d'une façon très satisfaisante, par le P. Abel dans la *Revue Biblique*, avril 1907, p. 275. Mon excuse c'est que ce numéro a paru pendant que j'étais absent, occupé à mes fouilles d'Éléphantine. Ce n'est que tardivement que j'ai eu occasion d'en prendre connaissance.

La lecture du P. Abel confirme sur les points essentiels celle à laquelle j'étais arrivé par voie de conjecture. Elle apporte la lumière sur d'autres où j'étais demeuré hésitant. Elle mérite d'autant plus créance, que le P. Abel a eu l'avantage de pouvoir étudier à loisir l'original lui-même. Je crois devoir la reproduire.

Ἐπὶ τοῦ δεσπ(ότου) Εὐστοχίου τοῦ ἀ(ρχιεπισκό)που καὶ τοῦ εὐσεβεσ(τάτου βασί)λε[ω]ς Ἰουστινια(νοῦ) ἔτ(ους) λ' ἰνδ(ικτιῶνος) ε'. Π(ρονοίᾳ) Σερ(γ)ίου? καρποφο(ρήσ)α(ντος) Σεργίου Ζ... ἐπι(σκόπου).

Tout en étant prêt à souscrire à cette lecture, je ne cacherai pas que l'attribution à un dignitaire religieux du titre de δεσπότης, auquel j'avais songé mais sans m'y arrêter, me paraît toujours quelque peu insolite. Insolite aussi est l'omission de toute épithète honorifique après le nom du patriarche. Cependant ce dernier fait semble s'imposer, si la pierre ne porte réellement aucune trace de *gamma* après l'*alpha*, à la fin de la l. 2; une telle trace n'aurait sûrement pas, si elle existait, échappé à l'œil exercé du P. Abel. Force est donc de substituer ἀ(ρχιεπισκό)που à mon ἀ[γ(ιωτάτου)] π(ατριάρχ)ου. Par contre, j'incline toujours à voir aux deux dernières lignes les noms consécutifs de trois bienfaiteurs distincts, peut-être même quatre, voire davantage.

§ 22

L'*Égersis* d'Héraclès et le Réveil des dieux.

I

Dans l'examen réitéré auquel j'ai soumis plus haut[1] l'inscription de l'Héracleion de 'Ammân, j'ai été amené, à propos de l'ἔγερσις de l'Héraclès phénicien, à citer un passage de Ménandre d'Ephèse où apparaît l'expression τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν. Je m'étais borné alors à signaler succinctement ce passage, bien connu par ailleurs, tout en suggérant qu'il pouvait constituer une donnée importante du problème ainsi placé par moi sur une base nouvelle, une base épigraphique. Je faisais entendre que cet élément devait être passé par l'étamine avant d'être mis définitivement en ligne de compte, vu que les avis étaient très partagés sur la signification réelle de l'expression en litige. En effet, le mot ἔγερσις ayant le double sens de « construction » et de « réveil », Ménandre parlerait là, selon les uns, purement et simplement de la *construction* d'un temple d'Héraclès à Tyr ; selon les autres, d'un véritable acte liturgique ayant trait au *Réveil* du dieu, réveil rappelant quelque peu le concept mythique de la résurrection adoniaque. Tout en posant ainsi la question, je me réservais, d'ailleurs, d'y revenir plus à fond. C'est ce que je voudrais faire aujourd'hui, en reprenant ici la publication du t. VIII de ce *Recueil*, restée en souffrance depuis plus de treize ans pour divers motifs qui ne sont pas tous de mon fait.

L'occasion est d'autant plus opportune qu'entre temps, le P. Abel a publié au sujet de notre inscription une intéressante étude s'appuyant sur une nouvelle autopsie, faite par lui sur place, du monument original[2]. Les résultats de cette étude sont venus, comme il veut bien le reconnaître, confirmer les

1. Voir *supra*, p. 121 ; cf. p. 124, n. 1 (8e livraison, octobre 1907).
2. *Revue Biblique*, 1908, pp. 570-573.

miens sur la plupart des points[1]. Il ajoute en post-scriptum[2] : « Cet article était déjà imprimé quand mon attention fut appelée sur un passage de Ménandre, etc... ». J'ai quelque lieu de croire que, si l'attention du P. Abel fut ainsi mise en éveil, la suggestion que je formulais, dans le mémoire même dont il analyse et discute les conclusions, n'y a pas été tout à fait étrangère. Quoi qu'il en soit, il présente, au sujet du passage de Ménandre visé par moi, des observations judicieuses qui, je suis heureux de le constater, concordent avec les vues que j'indiquais et que je vais exposer plus au long. Ce passage mérite en effet d'être regardé de très près, car, rapproché comme il l'a été par moi, de l'inscription de 'Ammân, il peut, ainsi qu'on va le voir, lui apporter et, le cas échéant, en recevoir quelque lumière.

II

On sait que Ménandre d'Éphèse avait écrit une histoire de la Phénicie, histoire aujourd'hui perdue, rédigée d'après des documents originaux en langue phénicienne, conservés dans les archives de Tyr. C'est, du moins, ce qu'assure l'historien juif Fl. Josèphe, en citant textuellement un assez long passage de cet auteur à propos des rapports entre Salomon et Hiram, roi de Tyr, rapports dont la Bible nous parle en détail. Il le reproduit même à deux reprises (versions A et B)[3], malheureusement avec des divergences qui laissent planer sur le texte primitif et, en particulier, sur le point spécial qui touche à notre sujet, de fâcheuses obscurités.

Avant d'aborder l'examen du texte grec pour la partie qui

1. J'aurai tout à l'heure à reprendre celui concernant le nom même du personnage en jeu dans l'inscription. La façon dont le lit maintenant le P. Abel est bien sujette à caution, comme j'essaierai de le montrer.

2. Inséré plus loin, *op. c.*, p. 577.

3. A, dans son *Contre Apion*, I, 18; B, dans les *Antiq. juives*, VIII, 5 : 3. Voir les textes grecs établis, avec les variantes des manuscrits et les conjectures modernes, dans les éditions de Naber (1889) et de Niese (1875 et 1890).

nous intéresse, et afin de permettre de mieux saisir d'un coup d'œil l'ensemble, la portée et aussi les divergences des deux passages en litige, j'en donnerai préalablement les traductious respectives; pour plus de commodité, je les emprunte aux publications de M. Th. Reinach, me réservant d'y proposer, s'il y a lieu, telle ou telle modification.

VERSION A (*Contre Apion*)[1]. — Après la mort d'Abibaal la succession de son trône échut à son fils Hirôm qui vécut (cinquante-trois ans et en régna trente-quatre). Il combla l'Eurychoros et dédia la colonne d'or dans le temple de Zeus; puis il alla faire couper sur le mont qu'on nomme Liban une forêt de bois de cèdre pour les toits des temples, *démolit les anciens temples, bâtit de nouveaux sanctuaires et consacra ceux d'Héraclès et d'Astarté; il éleva d'abord celui d'Héraclès au mois de Peritios, puis celui d'Astarté*[2] lors de son expédition contre les habitants d'Utique[3], qui refusaient le tribut; après les avoir soumis à sa domination, il revint chez lui.

VERSION B (*Antiq. juives*)[4]. — Ce prince (Hirôm) combla le lieu dit Eurychoros (Grande Place) et consacra la colonne d'or qui est dans le temple de Jupiter; puis il s'en alla couper du bois (de cèdre) dans le mont Liban pour servir à la construction des toits des temples. *Il démolit les anciens temples et en éleva de nouveaux à Hercule et à Astarté; il célébra le premier le « Réveil d'Hercule » au mois de Peritios.* Il fit aussi la guerre aux habitants d'Utique qui lui refusaient le tribut et les plaça de nouveau sous le joug.

Il ne sera pas superflu de confronter ces passages parallèles attribués à Ménandre avec un autre témoignage (C), reproduit également en double par Josephe[5] et ayant trait incontestablement aux mêmes faits. Celui-ci l'emprunte textuellement, affirme-t-il, à un certain Dios, auteur, lui aussi, d'une *Histoire de Phénicie*, aujourd'hui perdue comme l'ouvrage de Ménandre.

1. *Œuvres complètes de Fl. Josèphe traduites en français sous la direction de Th. Reinach*, t. VII, 1er fasc. (*Contre Apion*), trad. de L. Blum, p. 23.
2. Ici M. Th. Reinach, d'accord avec les critiques les plus autorisés, fait remarquer que le texte est profondément altéré et qu'en tout cas, les mots « puis celui d'Astarte » sont probablement une interpolation.
3. Je fais toute réserve sur ce nom de la ville d'Utique, introduit dans les deux passages par une correction conjecturale que j'aurai à discuter plus loin.
4. Th. Reinach, *Textes... relatifs au judaïsme*, p. 44, n° 18. Cf. la traduction partielle, légèrement modifiée, qu'il donne en note dans l'ouvrage cité plus haut (*Œuvres complètes..... Josèphe*, l. c.).
5. *Antiq. jud.*, VIII, 5; 3; *Contre Apion*, I, 17. Traduction de M. Th Reinach, *Textes*, p. 47, n° 18.

Moins complet sur certains points, Dios ajoute quelques détails qui font défaut chez Ménandre et qui ne sont pas sans intérêt surtout au point de vue topographique.

FRAGMENT C (*Dios*). — A la mort d'Abibaal son fils Hirôm devint roi. C prince augmenta par des levées de terre la région orientale de la ville, agrandit la cité, rattacha à la ville, en comblant l'intervalle qui l'en séparait, le temple de Jupiter Olympien, jusque-là isolé dans son îlot et orna ce temple d'offrandes en or; il monta aussi dans la montagne du Libau et y fit découper du bois pour la réfection des temples.

Si l'on compare les versions A et B, on constate qu'elles marchent sensiblement d'accord jusqu'au passage critique, celui que j'ai mis en italiques dans l'une et dans l'autre et dont je dois donner maintenant le texte grec[1] dans ses deux états respectifs, afin de pouvoir en discuter les termes.

A. — ... καθελών τε τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ καινοὺς ναοὺς ᾠκοδόμησε, τό τε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τῆς Ἀστάρτης τέμενος ἀνιέρευσε καὶ τὸ μὲν Ἡρακλέους πρῶτον ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί, εἶτα τὸ τῆς Ἀστάρτης ὁπότε....

B. — ... καθελὼν δὲ τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ καὶ ναὸν ᾠκοδόμησε τοῦ Ἡρακλέους καὶ [τὸν] τῆς Ἀστάρτης, πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῳ Περιτίῳ μηνί....

La prolixité de la version A, la confusion qui semble régner dans sa rédaction, où nous voyons les deux sanctuaires d'Héraclès et d'Astarté revenir à deux reprises, coup sur coup, sans que rien ne justifie cette répétition, l'allure générale du morceau etc., sont suspects *a priori*; on a l'impression d'un remaniement maladroit, une sorte de paraphrase erronée de la version B[2]. Celle-ci, beaucoup plus concise, fournit un sens beaucoup plus clair et plus naturel; elle se ramène à ceci :

1. Voir pour les variantes, corrections conjecturales et observations, les éditions de Naber et de Niese.
2. C'est l'opinion qui a déjà été soutenue avec raison par Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 385, et peut-être par d'autres avant lui; en tout cas par plus d'un auteur après lui.

Hiram, ayant construit le naos d'Héraclès et celui d'Astarté, fait, lui « le premier », l'*égersis* d'Héraclès, au mois de Peritios. Que faut-il entendre au juste par là? Je crois qu'il s'agit de la cérémonie inaugurale du sanctuaire d'Héraclès, cérémonie[1] faite par le roi en personne installant le dieu dans la nouvelle demeure qu'il lui a bâtie.

Je suppose en effet que les rois de Tyr étaient en même temps investis de la plus haute fonction sacerdotale et pouvaient à ce titre pontifier dans les cérémonies solennelles. Tyr devait avoir le même régime politico-religieux que Sidon. Or, que voyons-nous dans cette dernière ville? L'épigraphie nous a fait connaître que la royauté y comportait, même pour les femmes régentes, le sacerdoce d'Astarté, c'est-à-dire de la grande déesse de Sidon, de la déesse poliade. Les rois sidoniens Echmounazar I et Tabnit sont qualifiés avant tout de « prêtres d'Astarté ». Pareillement, la reine-mère Am'achtoret se dit prêtresse de la déesse patronne de la ville. Si son fils, le petit roi Echmounazar II, ne porte pas ce titre sacerdotal dans son épitaphe c'est que — comme nous l'apprend celle-ci — il est mort prématurément, avant d'avoir atteint l'âge canonique[2]. J'induis de là, par analogie, qu'à Tyr aussi, le roi était en même temps le prêtre de la divinité poliade, en l'espèce, Melqart, l'Héraclès phénicien[3]. En conséquence, le roi Hiram, et ses prédécesseurs ainsi que ses successeurs, devaient être prêtres d'Héraclès[4], tout comme les rois de Sidon étaient

1. Je m'expliquerai tout à l'heure sur la nature rituelle de cette cérémonie.

2. Voir sur ce sujet ce que j'ai dit, t. V, p. 240-249.

3. Melqart était le dieu tyrien par excellence; cf. la bilingue de Malte (*CIS*, I, 122) : למלקרת בעל צר Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει.

4. La liste des successeurs de Hiram, telle qu'elle est donnée par Josèphe (*Contre Apion*, I, 28), d'après ses sources phéniciennes, paraît, à première vue, contenir une contre-indication à cet égard : le septième roi, Eithobalos, est dit expressément être *prêtre* d'*Astarté* — il n'était donc pas prêtre d'Héraclès. Mais je crois qu'on peut au contraire tirer de là un argument en faveur de mon hypothèse. En effet, la dynastie tyrienne, entre Hiram et Pygmalion, a passé par de sanglantes péripéties que Josèphe relate brièvement : le petit-fils de Hiram, Abdastratos, est tué, après neuf ans de règne, par les quatre frères de sa nourrice, dont l'aîné usurpe le trône ; puis Aserymos est tué par son frère

prêtres d'Astarté et, en cette qualité, porter le titre protocolaire de *kohen Melqart*, titre que quelque trouvaille épigraphique viendra peut-être un jour nous révéler. Pour bien apprécier la valeur de ce rapprochement entre les usages de Sidon et de Tyr, il faut se rappeler le passage si intéressant de l'épitaphe d'Echmounazar II, qui nous montre la reine-mère et son fils inaugurant en personne les sanctuaires construits par eux et installant en grande pompe les dieux de Sidon dans leurs nouvelles demeures. J'estime que le cas est sensiblement le même que celui de Hiram, inaugurant à Tyr les nouveaux sanctuaires bâtis par lui, celui d'Astarté et surtout celui de l'Héraclès polieus, au culte de qui il était personnellement préposé en raison même de sa fonction politique.

Si l'on se place à ce point de vue, on est tout naturellement conduit à rapprocher également le cas de Salomon qui, sous tous les rapports, rappelle singulièrement celui de son contemporain et allié, Hiram. Lui aussi, ayant construit à Jérusalem un temple somptueux pour le dieu national d'Israël, et ayant installé Jehovah, à grand orchestre, dans sa nouvelle demeure, procède en personne à l'inauguration du sanctuaire, dans une cérémonie solennelle fixée à un certain mois de l'année[1] ayant un caractère sacré ; nous l'y voyons faire œuvre véritable de pontife suprême, dirigeant le cortège, se prosternant devant l'autel; puis, debout, les mains levées au ciel, invoquant Jehovah dans une longue prière, bénissant le peuple, présidant enfin au sacrifice des milliers de victimes immolées en ce jour glorieux, etc. Cette image est bien propre à nous donner une idée approchée de ce qu'a pu être la cérémonie de Hiram, procédant à la consécration du temple d'Héraclès élevé par lui à Tyr.

Phelès, lequel à son tour est tué par notre Eithobalos, prêtre d'Astarté. Le fait même que cette qualité sacerdotale est exceptionnellement spécifiée ici semble impliquer quelque évolution ou révolution religieuse substituant, dans les attributions royales, à la prêtrise traditionnelle de Melqart celle d'Astarté. Peut-être bien même avons-nous là l'indice de quelque emprise sidonienne, s'étant effectuée au détriment de l'autonomie politique de la ville sœur et rivale, en proie à ces troubles dynastiques.

1. Le septième mois appelé *Etanim*.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que, d'ailleurs, ce rôle du roi-prêtre, tant chez les Phéniciens que chez les Israélites, est essentiellement conforme à celui des Pharaons qui, eux aussi, étaient rois et prêtres — voire même dieux vivants — et accomplissaient pontificalement, dans toute leur ampleur et jusque dans les plus infimes détails, les cérémonies étrangement compliquées du culte égyptien[1]. Nous verrons tout à l'heure que c'est encore l'Égypte qui va nous fournir quelque lumière sur la nature même de la cérémonie phénicienne désignée par le mot *égersis*.

III

Cela dit, je reviens, après cette digression peut-être un peu longue, à l'objet propre de cette étude : les textes de Josèphe relatifs à la célébration de la dite *égersis* par le roi Hiram.

Le détail précis de l'époque à laquelle il eut lieu — mois de Peritios[2] — marque bien l'importance attachée à cet acte liturgique. Comme j'essaierai de le montrer, cette cérémonie par laquelle Hiram inaugure le nouveau temple, devait se répéter quotidiennement dans la pratique courante du culte. Il est possible, toutefois, qu'elle se célébrât d'une façon plus solennelle encore à une certaine date fixe de l'année, dans le mois du calendrier phénicien correspondant à Péritios[3]. Mais je

1. Voir sur ce sujet, les deux mémoires de M. Moret : *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, et surtout *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*.

2. Il serait bien intéressant de savoir quel mois du calendrier phénicien pouvait représenter le mois macédonien Peritios. M. Th. Reinach dit une fois (*Textes*, p. 46, n. 2) que celui-ci correspondait à peu près à janvier, une autre fois (*Œuvres*, op. c., p. 23, n. 3) à mars. Je n'ose proposer de corriger περιτίῳ en πεμπτῷ, le « cinquième mois » ; Josèphe ayant en effet généralement l'habitude de ramener ses données chronologiques au calendrier macédonien, il est plus probable qu'il a dû procéder de même ici.

3. Hiram aurait choisi, pour son inauguration, ce jour consacré, tout comme Salomon avait choisi pour la sienne le jour de la grande fête du mois d'Etanim. Cf. le « jour heureux et béni » (בים נעם ובערך) dont parlent deux dédicaces néopuniques (*Rec. d'arch. or.*, V, 105 et suiv.).

crois que Movers[1] exagère l'hypothèse et se laisse entraîner par un mirage en supposant le deuxième jour de Péritios, et en faisant concorder Péritios avec décembre-janvier du calendrier julien, le tout pour arriver à un rapprochement invraisemblable de l'*égersis* d'Héraclès avec le 25 décembre, date de la Nativité du Christ. Sans compter que la péréquation chronologique repose sur les bases les plus précaires, l'*égersis*, par définition, ressemble plus à une renaissance qu'à une naissance, et ferait plutôt songer, ceci dit pour les amateurs de ce genre de rapprochements, à une Résurrection, à une sorte d'Anastasis pascale plus ou moins adoniaque en l'espèce.

C'est ce malheureux mot de πρῶτος, « le premier », qui a contribué à égarer le rédacteur de la version A ; il a lu, ou corrigé : πρῶτον, en faisant rapporter au mot précédent, τέμενος, « sanctuaire », l'adjectif qui logiquement se rapporte au roi inaugurant le dit sanctuaire ; d'où ce sens qui ne se justifie plus guère : « Hiram a fait *d'abord* — (en premier) — le *téménos* d'Héraclès, au mois de Peritios ». Dans ces conditions, le mot ἔγερσιν ne pouvait plus avoir pour lui que le sens de « construction » : il a matériellement omis le mot, tout en en gardant le sens supposé par lui, et en maintenant le verbe ἐποιήσατο, auquel il est étroitement associé dans la version B : mais il en a néanmoins retenu quelque chose au point de vue du sens primitif, en introduisant de toute pièce un membre de phrase[2] où il est parlé de la consécration (ἀνιέρευσε) des deux sanctuaires.

Cette première erreur en a engendré une autre. Poursuivant dans ce même ordre d'idées il a, d'autre part, pour le besoin de la symétrie, ajouté à la fin de la phrase les mots εἶτα τὸ τῆς Ἀστάρτης « ensuite, celui (le sanctuaire) d'Astarté », mots dans lesquels tout le monde s'accorde à voir une interpolation. En outre, il semble qu'il ait voulu mettre en étroite corrélation

1. *Op. c.*, I, 385, suivi par d'autres (par exemple, Bérard, *Cultes arcadiens*, p. 255).

2. Membre de phrase qui manque à B, où il est inutile, ἔγερσις y étant visiblement pris dans son acception rituelle.

chronologique la construction du temple d'Astarté et le fait de l'expédition militaire de Hiram, en rattachant cette phrase interpolée à ce qui suit, à l'aide de la particule ὁπότε « lorsque », Somme toute, il semble créer ainsi gratuitement un certain parallélisme dans la présentation des deux faits :

d'une part :

construction du sanctuaire d'Héraclès, *au mois de Peritios*

d'autre part :

construction du sanctuaire d'Astarté, *à l'époque de l'expédition militaire de Hiram.*

A vrai dire, on ne voit pas bien quelle serait la raison de l'emploi de ces deux manières de dater, si différentes l'une de l'autre. Et d'ailleurs, s'agit-il réellement de dates, au sens propre du mot? Dans le premier cas, il n'est question que d'un certain mois — aucune indication d'année; — seul le calendrier est en jeu, probablement en vertu d'une considération purement liturgique. Dans le second cas, la version A prétend visiblement, comme je viens de le dire, établir un véritable synchronisme entre la construction du temple d'Astarté et l'expédition de Hiram. La version B se contente, elle, de relater brièvement, à la suite de la construction des *deux temples* d'Héraclès et d'Astarté, et de la dédicace de celui d'Héraclès (et non pas de celui d'Astarté) : l'expédition de Hiram; elle le fait dans le style ordinaire de toute chronique enregistrant au fur et à mesure, pour ainsi dire mécaniquement, une série d'événements consécutifs. Est-ce à dire, toutefois, qu'il n'y ait pas entre les deux faits qui se sont passés à la même époque, quelque lien justifiant leur rapprochement? J'inclinerais assez à croire qu'il y en a un, mais d'une autre nature que le simple synchronisme établi explicitement par la version A et impliqué tacitement par la version B. Il serait même plus solide, je veux dire plus intime, si, comme je vais essayer de le rechercher, il était de l'ordre des rapports de cause à effet.

IV

Ce nouvel aspect sous lequel apparaît la question m'oblige à reprendre à pied d'œuvre les traductions auxquelles on s'est arrêté pour ce passage controversé, et à soumettre à un examen minutieux les leçons mêmes sur lesquelles elles reposent. Il s'agit, on s'en souvient, d'une expédition entreprise par Hiram contre une certaine peuplade qui s'était soulevée et avait refusé le tribut auquel elle était jusque-là assujettie. L'expédition avait été conduite par le roi en personne (ἐπεστρατεύσατο, ἐπεστράτευσε), qui s'en retourna (ἀνέστρεψεν) après avoir mis les rebelles à la raison. Le nom de cette peuplade, qui se présente sous la forme de l'ethnique, au datif pluriel, est complètement estropié dans les manuscrits. Les principales variantes[1] sont : Τιτυοις, Τιτυαιοις, Ιυκειοις, Ηυκαιοις, Ιυκεοις, Ηυκαις, etc.[2]. On a proposé diverses corrections. Celle qui semblerait la plus simple à première vue, c'est celle de Lowth qui voulait autrefois restituer Τυρίοις « les Tyriens ». Paléographiquement la chose est admissible ; mais historiquement, elle ne l'est guère ; il ne saurait s'agir des Tyriens eux-mêmes, ou d'une certaine fraction de Tyriens, puisque cette peuplade énigmatique nous est présentée comme placée sous le joug de ceux-ci et leur payant tribut.

D'autres savants se sont arrêtés à une idée quelque peu spécieuse, qui se présente assez naturellement à l'esprit et se trouve déjà indiquée par Movers[3]. Il s'agirait tout simplement des habitants de Citium, dans l'île de Chypre, qui se seraient révoltés contre Hiram, comme plus tard ils se révolteront contre un de ses lointains successeurs, Eloulaios roi de Tyr, contemporain de Salmanasar V. Josèphe relate aussi ce dernier

1. On en trouvera le relevé détaillé, avec les références congrues, dans les éditions critiques de Naber et de Niese.

2. Sans parler des leçons latines : *Titiceos*, *Eucheos*.

3. *Die Phönizier*, t. I, 2ᵉ Theil, pp. 219-220, n. 33 *a*. Toute réserve faite, bien entendu, sur son identification aventureuse des Citiens et des Hittites.

événement, toujours d'après ses sources phéniciennes, dans les termes suivants[1] :

Οὗτος, ἀποστάντων Κιτταίων, ἀναπλεύσας προσηγάγετο αὐτοὺς πάλιν.

Ici, nous avons affaire incontestablement aux Citiens de Chypre ; leur nom est correctement écrit dans les manuscrits et le caractère naval de l'expédition dirigée contre eux par le roi est formellement spécifiée. Mais rien ne prouve que le cas soit le même que celui de la révolte réprimée par Hiram ; dans celui-ci le nom du peuple révolté, s'il avait été celui bien connu des Citiens, n'aurait vraisemblablement pas subi les graves déformations qu'offrent les manuscrits ; de plus, rien dans le texte ne dit que l'expédition commandée par Hiram ait été une expédition navale, tandis que celle d'Eloulaios l'était certainement.

Sans s'arrêter à cette dernière difficulté, Gutschmid a mis en avant une lecture hypothétique tout autre qui a fait fortune et qui aujourd'hui est admise couramment[2]. Il restitue Ἰτυκαίοις, et y voit l'ethnique de Ἰτύκη, la fameuse ville d'Utique, fille aînée de la métropole tyrienne, qui aurait été fondée près de trois siècles avant Carthage sur la côte africaine.

Pour peu qu'on y réfléchisse, cette conjecture inspirera de grands doutes. N'est-ce pas aller chercher bien loin le théâtre de cette insurrection qui, selon toute apparence, avait un caractère local et que le roi alla réprimer lui-même à la tête de ses troupes ? S'il s'était agi de la colonie d'Utique, il y aurait regardé à deux fois avant de s'embarquer personnellement dans une aventure d'aussi grande envergure. Aussi, serais-je tenté de chercher le mot de l'énigme dans une autre direction, et sans sortir du rayon d'action vraisemblable de Hiram, c'est-à-dire de la région où s'exerçait son pouvoir immé-

1. *Antiq. juives*, IX, 14.
2. C'est celle que j'ai reproduit (cf. *supra*, p. 151), mais sous bénéfice d'inventaire, dans la traduction des versions A et B, empruntées à M. Th. Reinach, lequel n'hésite pas à adopter ce qu'il appelle « la belle conjecture de Gutschmid ».

diat. Cela m'incite à risquer à mon tour, vaille que vaille, une lecture conjecturale pour le mot en litige.

Ne faudrait-il pas par hasard restituer : 'Ιτυραίοις, ou 'Ιτουραίοις, « les Ituréens »?[1]. On sait que les Ituréens, à une époque que nous ne pouvons pas historiquement déterminer, ont changé d'habitat. Cantonnés autrefois dans la zone transjordanique, ils eurent à lutter contre l'invasion israélite, et en particulier contre la tribu de Ruben qui s'empara de leur territoire. Nous les retrouvons, plus tard, transplantés — peut-être bien à la suite de cette éviction — dans le massif libanais, dans la partie méridionale de l'Antiliban constituant le hinterland de la Phénicie. Cela posé, je me demande si ce ne seraient pas justement ces coupes intensives dans les forêts du Liban, pratiquées par Hiram, et aussi, — avec le consentement, voire avec la coopération de celui-ci — par son allié Salomon[2], pour les besoins de leurs constructions respectives, qui auraient provoqué la révolte des montagnards ituréens, lésés dans leurs intérêts et exaspérés par les dommages et corvées de tout genre qu'entraînait pour eux cette opération. C'est cette révolte qui serait relatée dans la chronique tyrienne citée par Josèphe[3].

On s'expliquerait alors d'une façon assez plausible la raison pour laquelle elle y figure côte à côte, avec la mention des travaux de construction, si ceux ci avaient été, comme je suis

1. La déformation subie par le mot serait peut-être attribuable non pas au texte même de Josèphe — qui connaissait et emploie ailleurs le véritable nom des 'Ιτουραῖοι — mais au texte de Ménandre copié par l'historien juif dans quelque exemplaire fautif.

2. Pour les détails, il me suffit de renvoyer aux livres I des Rois et II des Chroniques, et aussi au récit de Josèphe ; pour plus de brièveté j'omets ici les références précises, qu'on trouvera partout.

3. Il ne serait pas impossible que Salomon, qui avait partie liée avec Hiram, ait eu, lui aussi, maille à partir personnellement avec ces montagnards dont il contribuait à dépouiller le territoire. C'est peut-être eux qu'il faut reconnaître dans ces « Chananéens » insoumis, habitant le Mont Liban, que Salomon, s'il faut en croire Josèphe, (*Ant. J.* 8, 6 : 3; cf. I Rois, IX, 19, 20) asservit en leur imposant tribut et corvées.

assez tenté de le supposer, l'occasion et la cause efficiente de la révolte.

V

Cet ensemble de considérations nous invite donc à donner sur toute la ligne, la préférence à la version B sur la version A, et, en particulier, à admettre que l'expression τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν signifie, non pas simplement la construction du sanctuaire du dieu, mais une certaine cérémonie appelée l'*égersis*, c'est-à dire le « réveil » d'Héraclès lui-même.

En quoi pouvait consister au juste cette cérémonie, désignée par ce nom suggestif? A quelle conception religieuse répondait-elle? Que pouvait bien être cet énigmatique « Réveil d'Hercule »? J'inclinerais à en rapprocher une certaine cérémonie fort curieuse qui nous est révélée par le culte égyptien [1].

Chaque matin on procède solennellement à « l'ouverture » (*apertio, matutinæ apertiones*) du temple; on découvre la statue du dieu (en l'espèce, Sarapis), enfermée pendant la nuit dans son naos dûment scellé, et l'on fait sa toilette. Le prêtre allume le feu sacré, fait les libations rituelles, entonne les hymnes au son de la flûte, et, « debout sur le seuil, *éveille* le dieu en l'appelant en langue égyptienne ». Ici, il n'est pas inutile de citer le texte même de Porphyre :

ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν.

Le dieu était considéré comme dormant la nuit, tel un simple mortel. Le jour venu, il était nécessaire de l'*éveiller*;

1. Apulée (XI, 20, 22); cf. Porphyre (*De abstin.* IV, 9); Arnobe (VII, 32). J'emprunte les références à mon savant confrère et ami, M. Cumont (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, 2[e] éd., pp. 143 et 344), en me servant de l'intéressant commentaire dont il accompagne les passages cités. Les traits caractéristiques qu'on relève dans les passages de ces auteurs concordent d'une façon frappante avec les détails du rituel égyptien tel qu'il apparaît dans les textes hiéroglyphiques, dont on trouvera un instructif aperçu dans les deux mémoires précités de M. Moret.



c'était l'objet de cet office de matines. C'est ce qui fait dire ironiquement à Arnobe :

> Quid sibi volunt excitationes illae quas canitis matutini conlatis ad tibiam vocibus? Obdormiscunt enim superi remeare ut ad vigilias debeant? Quid dormitiones illae quibus ut bene valeant auspicabili salutatione mandatis?

Je ne puis m'empêcher d'être frappé de l'emploi du verbe ἐγείρειν dans la description de cet acte rituel du culte égyptien qui, comme tant d'autres, devait se retrouver dans le culte phénicien. Il me semble autoriser dans une certaine mesure la conjecture que j'ai émise au sujet de l'existence possible d'un mot spécial, tel que ἐγερσίτης[1], ou autre, désignant le prêtre chargé d'opérer cette *égersis*.

A côté de ces témoignages littéraires, assez tardifs il est vrai, nous pouvons maintenant en enregistrer un autre, d'ordre épigraphique, qui me semble devoir être rapproché utilement de ceux-ci. C'est une inscription grecque découverte naguère à Rhodes[2], et contenant un décret du peuple et du sénat des Rhodiens, en l'honneur d'un certain prêtre de Bacchos Dionysos[3] qui a généreusement subvenu aux frais du culte. Entr'autres largesses, il a donné une somme de 360 deniers à

1. Bien entendu, *ἐγερσίτης serait à considérer comme étant tiré, non pas directement du verbe ἐγείρω, « éveiller », mais de son dérivé ἔγερσις ; l'*egersitès* aurait été spécifiquement celui qui était chargé de pratiquer l'*égersis* rituelle. Sans doute, la formation de ce mot hypothétique semble quelque peu insolite à première vue. En fait, la mutilation de l'inscription de 'Ammân — aussi bien que celle de l'inscription de Ramlé où réapparaît, dans le même état, le mot en litige (cf. *RAO*, VII, 175, 176; VIII, 125) — ne permet pas d'être fixé sur la désinence ; seul, le radical (ἐγερσι... ἐγερσει...) est certain. J'ai bien songé aussi à quelque mot composé, sur le type ἐγερσίχορος, par exemple *ἐγερσίθεος, voire *ἐγερσιποιος (cf. l'expression du passage de Ménandre cité plus haut : ἔγερσιν ἐποιήσατο). Mais ces formes, non plus, ne sont pas à l'abri des objections.

2. *Jahreshefte des Oester. Arch. Instituts* (1904), t. VII, p. 93. L'inscription a été signalée fort à propos par le P. Abel (*l. c.* p. 578), qui en tire argument à bon droit en faveur de ma thèse. Elle est de l'époque romaine, avec affectation d'archaïsmes.

3. On sait que Dionysos, sous le vocable de Θυωνίδας, était l'objet d'un culte spécial chez les Rhodiens (cf. Preller, 2e éd. I, 537).

l'organiste de l'orgue hydraulique chargé d' « éveiller » le dieu et aux chanteurs d'hymnes :

δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ[1] τῷ ἐπεγείροντι τὸν θεὸν ★ τξ'[2].

Les éditeurs rappellent avec raison à ce sujet le passage de Plutarque[3] parlant des Thyiades, autrement dit des Bacchantes, qui « éveillent » Dionysos le Liknités. Ils estiment qu'il doit s'agir du mythe du dieu nouveau-né, dans son berceau. Ils auraient pu aussi bien faire entrer en ligne de compte les passages d'Apulée, de Porphyre et d'Arnobe que j'ai cités plus haut, d'autant plus que ce culte rhodien célébrant les mystères de Dionysos depuis longtemps assimilé à Osiris, semble avoir subi l'influence des pratiques liturgiques de l'Égypte.

Quoi qu'il en soit, on voit suffisamment par là que l'*égersis* de l'Héraclès phénicien, telle que j'ai proposé de l'expliquer, peut invoquer en sa faveur plus d'une analogie dans le paganisme égyptien et grec égyptisant.

J'avais déjà d'autre part[4], indiqué un rapprochement possible entre le rôle de ces « éveilleurs du dieu » et celui des מעוררים du Temple juif, de ces lévites *excitatores*.

Les réserves avec lesquelles je le faisais alors sont maintenant sensiblement atténuées par l'apport de ces nouveaux éléments d'information. Aussi demanderai-je la permission d'y revenir un peu plus en détail. Selon le Talmud[5], ces éveilleurs sacrés avaient pour principale fonction d'entonner chaque jour le verset 24 du psaume XLIV :

עורה למה תישן אדני הקיצה .....

« Éveille-toi ! pourquoi dors-tu, mon Seigneur ! lève toi ! etc. »

1. Cf. le *Thesaurus*, s. v. ; ὑδραύλης, autre forme de ὕρα υλις, est proprement l'orgue hydraulique, l'ὄργανον. Hase a montré que, dans plusieurs cas, le mot ὁ ὑδραύλης (composé comparable à καλαμαύλης « joueur de chalumeau ») peut désigner aussi celui qui chante à l'orgue hydraulique.

2. L'inscription, dont la fin a malheureusement disparu, parle ensuite des deux « descentes » ou retours (καθόδοις δυσί) du dieu, qui semblent bien, comme le pensent les éditeurs, se rapporter au mythe mystérieux de Dionysos en tant que Zagreus, à sa mort, à sa résurrection et au retour de sa mère Sémelé ramenée par lui des Enfers.

3. *Isis et Osir.* 35 : ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

4. Cf., *supra*, p. 124, n. 2.

5. Voir le texte dans Levy, *Neuhebr.* W. t. III, d. 629.

Choqué de cette pratique — qui rappelait peut-être de trop près celles des cultes adverses[1] — le grand-prêtre Johanan l'abolit en disant : « est-ce qu'il y a un sommeil devant Dieu? » et en s'appuyant sur le verset 4 du psaume CXXI :

« Voici, il ne dort pas, il ne se repose pas le gardien d'Israël ! »

Peut-être cette explication serait-elle également applicable aux מקם ארם, si souvent mentionnés dans les inscriptions phéniciennes. N'auraient-ils pas été, par hasard, eux aussi des sortes d'« éveilleurs sacrés ? » Si, d'autre part, מלת est bien, comme je l'ai suggéré autrefois une forme abrégée de מלקרת *Melqart*, l'expression מקם אלם מלת, dans l'inscription punique *RES*, n° 1569, équivaudrait alors littéralement à :

[מקם אלם מלקרת = * ἐγερσί(της) Θεοῦ Ἡρακλέους.]

Nous nous trouverions ainsi ramenés par une autre voie, purement sémitique, à cette notion que je crois avoir dégagée de l'inscription de l'Hérakleion de 'Ammân.

Le nom même de *Melqart* se trouvant ainsi remis à l'ordre du jour, je profite de l'occasion pour présenter à son sujet une observation philologique. Un auteur d'époque assez basse, mais qui semble avoir puisé à de bonnes sources, Ampelius[2], après avoir compté six Hercules différents, s'exprime ainsi au sujet de celui à qui il donne le n° 4[3] :

1. Comparer l'épisode fameux des prêtres « du Baal » aux prises avec Élie sur le mont Carmel (1 Rois, 18 : 19, 26, 27).

Le Baal restant sourd à leurs plus pressantes et fanatiques invocations, le prophète les raille en leur disant : « criez fort ! peut-être dort-il, et il s'éveillera ». On sait que ce *match* religieux finit mal pour l'équipe des adorateurs « du Baal »; le nom spécifique de celui-ci n'apparaît pas dans le récit biblique, mais ce pouvait fort bien être le Melqart tyrien : Melqart Baal-Çor. Je ferai remarquer, à ce propos, que l'existence d'un lieu de culte phénicien sur le mont sacré du Carmel, existence attestée par divers témoignages antiques bien connus, a été vérifiée depuis par la découverte qu'y fit jadis ma mère, d'un fragment d'inscription phénicienne aujourd'hui au Musée du Louvre (voir mes *Rapports sur une Mission... de 1881*, p. 67, n° 26, pl. 1, A).

2. *Liber memorialis*, § 9.

3. Ampelius semble ne faire ici que suivre Cicéron (*De natura deorum*, III, 16), ou puiser à la même source. Nous retrouvons en effet chez celui-ci, comme je l'ai déjà rappelé autrefois — avec quelques variantes mythologiques

« Quartus, Croni filius et Cartheres, quem Carthaginienses colunt, unde Carthago dicta est ».

A ce compte, l'Hercule adoré par les Carthaginois aurait pour père Cronos et pour mère Carthéré. J'estime que M. Gsell[1] fait un peu trop bon marché de cette donnée, en ne voulant y voir qu'une simple « invention de mythographes ». Elle contient quelque chose de plus, qui n'est pas sans intérêt. Ampelius vise certainement le nom מלקרת, de l'Hercule phénicien; il le décompose très correctement, en ses deux éléments constituants : מלך + קרת, « le roi de la cité ». Son identification de Melek, ou Milik, avec Kronos est conforme à tout ce que nous savons par ailleurs. Du second élément קרת « cité », il fait une entité divine en le transcrivant assez fidèlement : *Carthere*. Somme toute, il est possible en effet — *cum grano salis* — de considérer le nom de Melqart comme le produit de l'union de *Melek* et de *Qart*, autrement dit, en termes plus imagés, comme le « fils » de Melek-Kronos et de Qart-Carthéré. Quant à ce qui est de l'existence possible d'une déesse qui, sous le nom de *Carthere*, ou tout autre nom approchant aurait représenté la cité même de Carthage personnifiée et divinisée, il ne faut pas perdre de vue que cette conception a pu se faire jour à Carthage même ; c'est ce que semblent indiquer certains noms propres puniques où le mot קרת, dégagé de la combinaison מלקרת, par voie d'aphérèse, fait fonction d'élément théophore caractérisé : קרתיתן, קרתמשל[2] et aussi קרתחנא, formé exactement sur le type בעלחנא.

Les apparences, tout au moins, sont en faveur du dire d'Ampelius. On a, du reste, à l'époque romaine, des indices

qu'il serait intéressant, mais trop long en ce moment, d'examiner de près — la même liste de six Hercules distincts. Le quatrième, correspondant au même numéro d'Ampelius, nous est présenté en ces termes : « Quartus est Jovis et Asteriæ, Latonæ sororis, qui Tyri maxime colitur, cujus Carthaginem filiam ferunt ». Sur cette Asteria, mère d'Héraclès, voir ce que j'ai dit au t. VII, p. 150.

1. *Hist. de l'Afrique du Nord*, I, 379, n. 3; IV, 311.
2. *Rép. d'ép. sém.* 2001.

épigraphiques impliquant des représentations de Carthage personnifiée et divinisée[1].

VI

Je terminerai cette étude par une observation sur la teneur même de l'inscription de 'Ammân.

Dans un article cité plus haut, le P. Abel en donne une nouvelle copie figurée qui permet de contrôler et, par endroits, de rectifier les précédentes : sa première copie, gravée dans la *Rev. bibl.* 1905 et reproduite dans mon *Recueil*, VII, 148; puis, celle de M. Cumont, publiée par moi plus haut dans ce présent volume, p. 122). J'ai constaté avec plaisir que cette copie, ainsi que le constate lui-même le P. Abel, vérifie matériellement la plupart de mes anciennes lectures, plus ou moins conjecturales. Elle va me fournir l'occasion de reprendre, et peut-être de tirer au clair, un point resté en souffrance, à savoir le nom du personnage honoré, nom par lequel débute la dédicace et qui a jusqu'ici résisté à tout essai de déchiffrement.

Le P. Abel croit pouvoir aujourd'hui lire ainsi le début :

ΜΑΦΤΑΝ ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ, *Maphtan, fils de Diogène.*

Il propose de voir dans *Maphtan* le dérivé d'une racine araméenne פטן. Ce nom, de forme bien étrange, m'inspire de grands doutes. Quelle que soit la véritable lecture, je pense, comme je l'avais déjà indiqué jadis (RAO, VII, 154), qu'il faut préalablement décomposer le groupe en litige, et y prélever le premier M, pour en faire la sigle usuelle du prénom romain M(άρκος), fréquent dans l'onomastique hauranienne. En conséquence le nom proprement dit serait représenté par les cinq caractères suivants : ΑΦΤΑΝ, dans lequel la terminaison ΑΝ est à mon avis, non pas l'élément radical d'un nom sémitique transcrit à nu, mais bien, selon toute vraisemblance étant

1. *Bull. Arch. du Comité*, 1917, p. ccvii Dédicace : *Karthagini Aug. sac.*

donné la tournure même de la dédicace — la désinence grecque d'un nom terminé en ας au nominatif. Si, comme le P. Abel le tient aujourd'hui pour à peu près certain, la seconde lettre du groupe considéré est réellement un Φ, on obtiendrait alors : Αφταν, accusatif de Αφτας, où l'on pourrait vouloir chercher une transcription, tolérable à la rigueur, du nom nabatéen très répandu : אפתח, *Aphtah*. Toutefois, cela ne va pas sans difficulté. L'orthographe φτ, au lieu de φθ, est contraire aux règles organiques de la phonétique grecque. Sans doute, on pourrait répondre à cela que nous avons affaire à du grec syrien, qui ne se piquait pas d'une grande correction ; que cette dérogation à la règle avait peut-être pour but d'éviter une fâcheuse ressemblance avec le mot mal sonnant, ἄφθα « ulcère, aphte, » etc. Mais ce ne sont là que des échappatoires. D'ailleurs, le Φ, n'est rien moins que certain, quoi qu'en dise le P. Abel ; sa première copie portait un Ρ très net ; dans sa seconde, le cotylédon de gauche du prétendu Φ est figuré en pointillé très faible — donc très douteux. Je préfère m'en tenir à sa première copie. On observe également dans celle-ci une particularité très importante, c'est qu'entre le Ρ et le Τ il existe un intervalle vide bien marqué, beaucoup plus marqué que dans sa seconde copie ; il est suffisant pour avoir contenu un caractère disparu, par exemple un Ε, cette lettre étant généralement, dans notre inscription, d'une forme étroite. Toutes ces considérations m'inclinent maintenant à tabler sur une graphie primitive :

ΜΑΡ(Ε)ΤΑΝ = Μ(άρκον) 'Αρ(έ)ταν.

Notre personnage, fils de Diogène, aurait donc tout bonnement porté le nom, si spécifiquement nabatéen, de *Arétas* = חרתת[1].

1. Que si l'on n'admet pas que le vide entre Ρ et Τ soit suffisant pour avoir pu contenir un Ε, on pourrait, en désespoir de cause, y rétablir un simple *iota*, en supposant une transcription 'Αρίτας, au lieu de 'Αρέτας, qui répondrait à la vocalisation arabe de ce nom حارثة, *Hârithatou*. Mais j'avoue que cet expédient ne me satisfait guère.

§ 23

Deux épitaphes grecques de soldats servant en Syrie.

I

Le P. Abel vient de publier[1] une inscription grecque métrique provenant du Negeb (Palestine méridionale), ainsi conçue :

Οὐδὲ λιπὼν λιμιτοῖο Παλεστ(ίνης) χθόνα δῖαν
Δωρόθεος γεράων πέλεν ἄμμορος ἐκ βασιλῆος.

Il la traduit ainsi :

Bien qu'il ait quitté la divine terre de la frontière de Palestine, Dorothée a pourtant sa part aux distinctions du Basileus.

Le texte est accompagné de cinq croix disposées avec une certaine symétrie. C'est évidemment l'épitaphe de quelque soldat ayant fait partie de la garnison du *limes* de la province de Palestine[2], à l'époque byzantine. Pour obtenir le sens auquel il s'est arrêté, le P. Abel estime, d'accord avec le P Lagrange, qu'il faut faire tomber la négation οὐδέ non pas sur le mot λιπών qui la suit immédiatement, mais sur le verbe poétique πέλεν qui apparaît au second vers. Voici comment il explique l'idée qui serait au fond de ce petit texte quelque peu amphigourique : « Même après avoir quitté le *limes*, Dorothée n'a pas été frustré de sa part des faveurs impériales. La mort a donc obligé ce militaire à abandonner son poste à la frontière sacrée de la Palestine, mais il continue à jouir des distinctions de l'empereur en habitant un tombeau élevé aux frais de l'État ».

Le P. Abel avait d'abord pensé à une traduction toute différente, en faisant rapporter — ce qui est grammaticalement plus normal — la négation οὐδέ au participe λιπών, avec lequel

1. *Rev. Bibl.* 1920, p. 121, n° 13. Titulus de marbre blanc, conservé dans le musée du monastère bénédictin de la Dormition de la Vierge, à Jérusalem.
2. Probablement la *Palæstina III*ᵃ ou *Salutaris*.

elle est en contact immédiat : « *Bien qu'il n'ait pas quitté le sol divin de Palestine, Dorothée n'a point eu part aux gratifications de l'empereur* ».

Malgré les considérations qui lui ont fait écarter en fin de compte cette interprétation, diamétralement opposée à la première, c'est vers celle-là que j'inclinerais. Elle n'impliquerait à aucun degré, comme il le pense, une protestation contre une prétendue ingratitude de l'empereur envers l'un de ses fidèles serviteurs; encore bien moins — cela va de soi — l'appel public, d'un soldat disgracié, à la compassion des bonnes âmes. — toujours vivant. Je me contenterai d'y supprimer l'expression : *bien que*, laquelle n'est pas explicitement formulée dans le texte ; ainsi introduite arbitrairement dans la traduction, en tête du premier vers. elle lui imprime un tour entraînant une antithèse entre les deux membres de phrase. antithèse qui ne s'impose nullement en l'espèce. Comprise de cette façon, et dépouillée de son prétentieux accoutrement poétique, l'épitaphe se réduit à l'énoncé d'une simple *matter of fact* : le soldat Dorothée, du *limes de Palestine*. est mort à son poste, sans avoir pu jouir des faveurs impériales ; autrement dit, il est mort trop tôt pour avoir obtenu les avantages de l'*honesta missio*, à laquelle ont droit les vétérans ayant achevé leur carrière. Il y a tout au plus dans cette épitaphe, assez alambiquée, un léger accent de mélancolie; il ne dépasse guère celui qui est contenu dans l'épithète funéraire si banale : ἄωρος.

II

Cette inscription grecque m'en a remémoré une autre, provenant également de Syrie qui me paraît présenter avec elle plus d'une analogie; c'est celle de Cheikh Miskîn (Haurân) que j'ai étudiée ici-même, il y a quelque dix-huit ans[1].

Ces deux textes méritent d'être rapprochés, car ils sont sus-

1. *R.A.O.*, V, 26, 396.

ceptibles de s'éclairer quelque peu l'un l'autre. Pour plus de commodité je crois utile de reproduire ici l'inscription de Cheikh Miskîn, telle que j'avais proposé alors de la déchiffrer et de la lire, réserve faite de deux points encore obscurs[1] sur lesquels je suis heureux d'avoir aujourd'hui l'occasion de revenir.

Οὐ μέχρι στρατ(ε)ία[ς ἀφέ]σεως ἀπέ(ν)ειμεν Οὐλπιανῷ τὸ γέρας ὁ βασ⟨ε⟩ιλε(ὐ)ς · ἀλλὰ τὸ θαυμαστὸν ὅτι οὐδὲ λόγος H θ(ε)ία χάρις, ἄλλα ΓΡΑΜΜΑΤΩ.

On remarquera tout de suite que dans cette inscription qui, sans être proprement métrique comme l'autre, affecte des allures poétiques, nous retrouvons les mêmes mots caractéristiques γέρας et βασιλεύς : ils semblent bien indiquer que nous avons affaire au même ordre d'idées : le congé militaire accordé au nom du *basileus*. Ici, la chose est précisée par l'expression στρατείας ἀφέσεως, correspondant à l'*honesta missio* ; tout à l'heure, elle l'était par le fait même que Dorothée est dit avoir appartenu à la garnison du *limes* de Palestine. Tout en tenant compte, comme je l'ai fait, de la conception chrétienne du *basileus* céleste assimilé au *basileus* terrestre et de la vie humaine considérée comme un service militaire auquel Dieu met fin quand il lui plaît, on est quelque peu fondé à supposer qu'Ulpianus était en réalité, lui aussi, un soldat comme Dorothée, mort dans les mêmes conditions, c'est-à-dire avant d'avoir atteint l'âge, ou le temps, qui lui aurait assuré le bénéfice des vétérans retraités[2]. En me plaçant à ce point de vue, je comprendrais aujourd'hui ainsi la première phrase : « Sans attendre la fin de son service militaire, le *basileus* (l'empereur, ou Dieu) a accordé à Ulpianus le γέρας (récompense légitime, *præmium*) ».

1. Ce sont les groupes figurés provisoirement en majuscules : H et ΓΡΑΜΜΑΤΩ, dont la transcription sera discutée tout à l'heure.

2. Notre Ulpianus pouvait appartenir à quelque corps auxiliaire du recrutement indigène. On remarquera que ce nom romain semble avoir été assez répandu dans l'onomastique du Haurân. Il y est porté par nombre d'individus d'extraction notoirement nabatéenne : cf. les inscriptions grecques Wadd. n[os] 2008, 2044, 2383, 2463. Par contre, on n'y trouve pas le nom de Δωρόθεος.

Quant à la seconde phrase, elle présente des obscurités que je n'avais pas réussi à dissiper. En l'examinant à nouveau, je me demande à présent s'il ne faudrait pas en entendre ainsi le premier membre : « mais ce qui est surprenant, c'est que (ce γέρας) n'est pas (un) λόγος, *ou* (une) θεία χάρις ». Je considérais autrefois le H, qui intervient entre λόγος et θεία, comme l'article féminin ἡ[1] ; je préférerais maintenant voir dans cette lettre la conjonction ἤ « *ou* ». Sans doute, le sens propre dans lequel sont prises les deux expressions mises ainsi en parallèle, n'en devient pas beaucoup clair ; mais, du moins, la construction grammaticale gagne un peu plus d'équilibre. Je persiste à croire que ces expressions visent toujours, — image ou réalité — la mise à la retraite des vétérans, munis du diplôme impérial réglementaire, établissant leurs bons et loyaux services. Ici, elles ont peut-être une valeur plus ou moins métaphorique, étant donné, comme je l'ai rappelé, plus haut, que, selon la conception byzantine, le mot *basileus* est applicable soit à Dieu, soit à l'empereur, et que l'épithète θεῖος l'est aussi bien aux décrets de celui-ci que de celui-là. En tout cas, il est au moins curieux de constater que ces mots λόγος et χάρις se retrouvent textuellement, et sont de même mis étroitement en rapport dans le passage fameux de l'Évangile selon S[t] Jean en parlant du Verbe fait chair et de la Grâce divine[2]. Y aurait-il là comme une sorte de profession de foi chrétienne, voilée peut-être à dessein pour certaines raisons que nous ignorons mais qu'on pourrait imaginer? Je laisse la question en suspens... Elle va se poser à nous de nouveau, avec plus de force encore, dans l'examen de la fin de la phrase qui constitue un véritable logogriphe dont jusqu'ici on n'a pas réussi à trouver le mot.

Qu'est-ce que signifie ce groupe par lequel se termine l'inscription : ΓΡΑΜΜΑΤΩ? Il semble bien que, de toute façon, il

1. C'était également l'avis de M. Fossey (*B.C.H.* 1897, p. 51, n° 45) qui, d'ailleurs, déclare que l'inscription n'est qu'un « galimatias inintelligible » et renonce à la traduire.

2. I, 14 : καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο...,. πλήρης χάριτος; cf. 16, 17.

faut en dégager d'abord, le mot γράμμα « caractère, lettre, écrit ». Y a-t-il quelque opposition voulue entre les mots λόγος et γράμμα, la « parole » et « la lettre »? La chose est possible, quoiqu'on ne saisisse pas très bien à quoi peut tendre cette opposition. Si nous prenons γράμμα dans son acception propre de « caractère », il s'en suit qu'il doit y avoir en jeu quelque lettre de l'alphabet; cette lettre, alors, ne saurait guère être autre chose que le T, qui suit immédiatement γράμμα — abstraction faite, pour le moment, de l'*ôméga* qui vient ensuite et dont je m'occuperai tout à l'heure.

On aboutirait ainsi à un sens général pouvant se ramener à peu près à ceci : toute la récompense obtenue par Ulpianus, mis à la retraite avant le temps, consiste dans la lettre T. Que faut-il entendre au juste par là? Cela fait songer à un curieux passage d'Isidore qui nous dit que, dans les rôles contenant les noms des soldats, on apposait la lettre T devant ceux des vivants, et la lettre Θ devant ceux des morts[1]. Y aurait-il dans notre épitaphe une sorte de *concetto*, annoncé et souligné par l'expression θαυμαστόν? la chose ainsi qualifiée de « surprenante » ce serait l'emploi paradoxal de ce T qui, appliqué à Ulpianus défunt, semble néanmoins le porter vivant à l'effectif...

Mais, plausible ou non, cette explication partielle ne suffirait pas à elle seule pour résoudre tout le problème. Que vient faire ici l'apparition de ce T, qui peut avoir prêté à ce jeu d'esprit quelque peu macabre? Et, en outre, comment expliquer l'*oméga* dont il est suivi? Ces deux points sont peut-être solidaires. Je m'occuperai tout d'abord du premier, pris isolément.

Je me demande si ce T énigmatique ne doit pas être considéré ici comme le signe de la croix, sous une de ses formes les plus anciennes, la *crux* dite *commissa*, ou *patibulata*, forme qu'une vieille tradition regardait comme celle même de l'ins-

1. Isidore, *Origines*, I, 23, 1, dans le *Thesaurus*, s. v. : « in breviculis quibus militum nomina continerentur, superstitibus T, defunctis Θ appositum fuisse ».

trument du supplice de Jésus[1]. Si telle est bien ici la valeur de ce signe, elle pourrait nous aider à nous rendre compte de celle du ω si embarrassant qui vient après le T et qu'on ne sait à quoi rattacher. Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur le groupe en litige : ΓΡΑΜΜΑΤω, on remarque que le T se présente matériellement comme flanqué d'un A à gauche et d'un ω à droite. Sans doute, le A appartient en réalité au mot γράμμα, qu'il termine ; mais est-il trop téméraire de supposer qu'il sert ici à deux fins, et de considérer isolément le groupe : ATω ? Cela admis, si l'on décompose celui-ci en A+T+ω, on obtient le dispositif A fréquent dans la symbolique chrétienne de la croix, sous toutes ses formes, — y compris la forme en T — accostée des deux lettres sacramentelles α et ω, d'accord avec la définition du Nouveau Testament, où Dieu dit lui-même : « Je suis l'*alpha* et l'*omega*, le commencement et la fin[2] ». Ainsi s'affirmerait le caractère chrétien de l'épitaphe, caractère dont j'ai déjà cru saisir une trace, un peu plus haut, dans l'emploi simultané des mots λόγος et χάρις. Ici aussi, cette profession de foi semble être enveloppée d'un certain mystère. Cette réserve provient-elle du souci qu'avait le rédacteur de l'épitaphe de donner plus de piquant à son jeu d'esprit ? où bien est-elle le résultat d'une nécessité commandée par les circonstances et obligeant à mettre une sourdine à un aveu de christianisme qui pouvait être dangereux ? Cette dernière hypothèse nous inviterait à

1. Sur la croix en forme de T, voir le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de Martigny (pp. 212-213) et le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de Dom Cabrol (t. III, col. 3057, 3058, 3062), où l'on trouvera sur cette question toutes les références nécessaires. Parmi celles-ci il en est une que je crois devoir citer textuellement parce qu'elle rapproche justement deux éléments du problème que je discute : d'une part la croix en T et d'autre part le mot χάρις qui joue un rôle dans notre inscription ; c'est un passage de l'épitre du pseudo Barnabe ainsi conçu :
ὁ σταυρὸς ἐν τῷ T ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν. Cf. le passage où l'auteur se livre à un jeu d'isopsephie sur le groupe I H T = 318 (= les 318 serviteurs d'Abraham !) où il voit dans I H les sigles initiales du nom de Jésus et dans le T final l'image même de sa croix.

2. Apocalypse, I, 8 : ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ ἐγὼ καὶ τὸ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος. Cf. I, 11, XXI : 6, XXII : 13.

faire remonter la date de notre inscription à une époque un peu plus haute que celle de l'épitaphe de Dorothée, à un moment où la paix de l'Église n'était pas encore officiellement assurée. Cela serait assez d'accord avec l'indication chronologique fournie par la forme antique de la croix en T; elle nous inviterait à remonter au moins au IVe siècle, tandis que l'épitaphe de Dorothée nous fait sûrement descendre à une époque sensiblement plus basse. En tout cas, il faut noter la profusion de croix accompagnant celle-ci; elle fait un contraste frappant avec l'absence de ce symbole dans l'épitaphe d'Ulpianus, absence qui serait totale si l'on n'admet pas interprétation que je suggère pour ce T autrement inexplicable.

Peut-être convient-il de rapprocher à ce point de vue un curieux petit proscynème, relevé près de Médaïn Sâleh par les PP. Jaussen et Savignac [1], au milieu d'autres graffiti similaires dus à des soldats indigènes servant dans l'armée romaine, au titre auxiliaire, dans le corps des *dromedarii* [2].

Il se présente à cet état :

ΜΝΗϹΘΗ ΜΑΓΝΟϹ·Τ· ΚΑϹϹΙϹ ////

Entre les deux noms Magnos et Kassi(o)s intervient une sorte de sigle dans laquelle les éditeurs veulent voir un *ouasm*, c'est-à-dire un de ces signes qui servent aujourd'hui de marques distinctives pour les tribus arabes. J'y verrais plutôt, pour ma part, un élément faisant partie intégrante du graffito primitif; ce *tau*, avec les deux points dont il est symétriquement accosté, rappelle singulièrement le symbole chrétien ᴀΤω, qui semble se cacher dans l'inscription de notre Oulpianos. Là aussi nous pourrions avoir affaire à une profession de foi chrétienne plus ou moins voilée.

1. Jaussen et Savignac, *Mission archéol. en Arabie*, t. II, p. 645, n° 4, pl. CLIII.

2. Au n° 7 apparaît un Οὐλπιανός, homonyme du nôtre et qualifié de ἱπεύς (*sic*).

§ 24

Les épitropes de la province d'Arabie.

En parcourant le beau recueil épigraphique que viennent de publier les Pères Jaussen et Savignac[1], j'ai remarqué entre autres, une inscription nabatéenne (nos 301-302) qui m'a semblé présenter un intérêt particulier. C'est celle qu'ils ont transcrite et traduite ainsi :

בטב שלם ארסטינס מסער אפטרפיא בטב ושלם

« En bien ! salut! Aristinos, chargé de l'intendance. En bien et salut. »

Ils proposent de reconnaître dans le mot אפטרפיא une transcription du substantif grec ἐπιτροπεία. Suivant eux, il s'agirait de la *charge* d'épitropie occupée momentanément par une sorte de gérant, de *locum tenens*, remplissant l'office d'épitrope pendant l'absence du titulaire. S'appuyant sur ce que j'ai démontré autrefois[2], ils supposent que ce titulaire ne serait autre que le premier ministre du roi de Nabatène, lequel, en cette qualité, avait droit au titre de « frère du roi ». Cette interprétation, qui ferait remonter l'inscription à l'époque de l'indépendance nabatéenne, me paraît devoir être écartée. Je pense qu'il faut considérer le mot אפטרפיא, non pas comme la transcription du substantif ἐπιτροπεία, mais bien comme le pluriel normal nabatéen, à l'état emphatique de אפטרפא transcription directe du mot grec ἐπίτροπος, conforme à celle que nous trouvons dans plusieurs inscriptions palmyréniennes[3]. Il faut donc comprendre et traduire *les épitropes*. A lui seul, ce pluriel nous montre qu'il ne saurait être question de l'épitrope

1. *Mission archéologique en Arabie*, t. II, pl. CXVII.
2. *R.A.O.*, II, p. 380.
3. Cf. Vogüé, nos 24, 25, 26 et 27 (= Wadd., nos 2606, 2606a, 2607, 2608, 2609 et 2610). Ces inscriptions, toutes bilingues et datées de l'an 262 à l'an 267 J.-C., se rapportent à un même personnage, Septimios Ouorodès. Il y est qualifié de : אפטרפא דוקנרא די קסר, ὁ κράτιστος ἐπίτροπος Σεβαστοῦ..... δουκηναρίου.

royal de l'époque de l'indépendance nabatéenne. Je crois que nous sommes à une toute autre époque, à celle où la Nabatène n'est plus que la province romaine d'Arabie. Par conséquent les épitropes en question doivent être d'une toute autre espèce; ce sont simplement les *procuratores*[1] de la bureaucratie romaine, appelés officiellement ἐπίτροποι.

Quant aux mots définissant la charge que remplissait notre personnage auprès des épitropes, je propose de le lire, non pas מסער, mais מסעד[2], « aide », titre qui répond très exactement aux fonctions de l'*adjutor* attaché à l'*officium* des procurateurs.

Le cas est tout à fait comparable à celui que je relève dans une inscription grecque de Batanée[3] où on lit :

'Αλέξανδρον 'Ακραβάνου ἀρχιερέα εὐσεβῆν φιλοπατριν, ἑρμηνέα ἐπιτρόπων, Ναμήλη γυνὴ αὐτοῦ Πετραία καὶ Ροῦφος υἱὸς ἐν ἰδίοις κατέθεντο.

Cet Alexandre était donc, comme on le voit, *interprète des épitropes*. Sa nationalité nabatéenne est suffisamment attestée par le nom typique de son père *'Aqraban(ès)* et par le fait que sa femme, Namèlè, est *originaire de Pétra*.

Ainsi ces témoignages viennent confirmer les conclusions auxquelles j'avais abouti autrefois en ce qui concerne le maintien tardif du titre d'épitrope dans l'ancienne région nabatéenne. Je ne crois pas inutile de reproduire ici la courte notice où je les formulais[4] :

Le numéro de juin du *Journal des Savants* signale (p. 292) l'inscription grecque suivante découverte par M. A. Musil à *Sik-en-Namala* et communiquée par lui, en simple transcription, à l'*Académie des sciences* de Vienne (séance du 6 nov. 1907) :

τὰ πάντα Νίρου ἐπιτρόπου σπουδῇ ἔτους τι'.

Selon M. Musil la date τι' = 310 correspondrait à l'an 2 avant notre ère, c'est-à-dire qu'elle serait à calculer d'après celle des Séleucides.

1. On sait que les *procuratores*, autrement dit les épitropes, se divisaient en deux classes selon leur origine et leurs attributions; voir sur ce sujet l'article de M. Cagnat dans le *Dict. Saglio*, *s. v. Procurator*.

2. Comparer l'arabe √سعد, à la 3ᵉ forme « aider, assister », de là المساعد « l'aide, l'assistant ».

3. Waddington, n° 2143.

4. *Journal des Savants*, 1909, pp. 372, 373.

Même en l'absence de tout contrôle paléographique, il est permis de mettre en doute cette conclusion. La formule employée, le lieu de la provenance (environs immédiats de Pétra), les conditions historiques, tout nous y invite.

Si l'on acceptait la façon de voir de M. Musil, il faudrait faire remonter notre texte aux premières années du roi nabatéen Arétas IV, et force serait de voir dans notre épitrope un successeur inconnu du fameux Syllaeos dont j'ai raconté ailleurs (*Rec. d'Arch. Or.*, VII, pp. 305-329) les dramatiques aventures. L'emploi exclusif du grec, à pareille époque, au cœur de l'Arabie Pétrée, est bien peu vraisemblable. Celui de l'ère des Séleucides ne l'est pas davantage, les Nabatéens autonomes ayant l'habitude constante de dater tous leurs documents, épigraphiques aussi bien que monétaires, des ans de règne de leurs rois nationaux.

C'est pourquoi je proposerai de calculer la date en question d'après l'ère de la province romaine d'Arabie, autrement dit, l'ère de Bostra; soit : 310 + 105/6 = 415/6 J.-C., ce qui nous fait retomber en pleine époque byzantine, sous le règne de Théodose II.

Je ferai remarquer, à l'appui de cette interprétation, que Pétra même nous a fourni déjà une longue inscription grecque datée, sans ambages possibles cette fois, de l'ère de Bostra 341 = 447 J.-C. (cf. *Rec. d'Arch. Or.* VI, p. 336).

Pour ce qui est du titre, quelque peu imposant, de ἐπίτροπος, il ne doit pas nous faire illusion; il s'est conservé très tard, et avec une valeur singulièrement diminuée, dans les milieux gréco-arabes de cette région, témoin les inscriptions n°s 2110, 2111 Waddington, où nous voyons, en 578 de notre ère, un certain Seos fonctionner comme *épitrope* sous l'autorité du patrice et phylarque[1] ghassanide Alamoundaros, l'*Al-Moundhir* des Arabes.

§ 25.

La fantasia cosmique d'Antipatros.

Au cours d'une tournée archéologique dans le Negeb, en 1905, l'*American School of Oriental Research in Palestine*, a recueilli à Bersabée une curieuse inscription grecque, de l'époque byzantine, qui a été publiée quelques années plus tard dans l'*American Journal of Archaeology*[2]. Elle se compose de huit lignes gravées sur une plaque de marbre mesurant 15 × 21 pouces Le déchiffrement matériel ne présente aucune difficulté. Il n'en est pas de même, comme on va le voir, de la

1. Cf. Wadd. n° 2562c.
2. *A J. A.*, 1910, p. 66, avec une bonne gravure.



lecture et de l'interprétation de ce texte, consistant en quatre hexamètres assez réguliers. Il constitue une véritable énigme sur laquelle s'est exercée successivement la sagacité de plusieurs savants américains : MM. BB. Charles, Nathaniel, Schmidt, G. W. Elderkin, A. T. Olmstead, Fowler, et J. R. S. Sterrett.

Je reproduis ici la transcription de M. Charles qui a servi de base à ces diverses tentatives; elle est généralement satisfaisante, sauf sur deux points importants appelant des corrections; j'indique celles-ci en note, et j'essaierai de les justifier tout à l'heure :

Ὀφθαλμοί, τί τὸ θαῦμα; πότ' ἐνθάδε κόσμος ἐτύχθη;
Τίς βροτὸς ηὗρα τὸ[1] κάλλος ὃ μὴ πάρος ἄσπετος αἰών;
Ἀντίπατρος τάδ' ἔτυξε καὶ Οὐρανὸν ἵλαθι[2] δεῖξεν,
Ἡνία χέρσιν ἔχων ἀρηιφίλων στρατίων.

Voici comment traduit M. Charles :

O eyes, what marvel! When was order established here? What mortal found the thing of beauty which, before, an infinite extent of time had not discovered? Antipater accomplished this, and (be gracious, O deified hero!) pointed the way to heaven, holding in his hands for Ares the reins of his soldiers.

Il voit dans le mot ἵλαθι — ainsi accentué par lui — l'impératif du verbe poétique ἱλάω (ἱλῶ (ἱλάσκομαι), « être propice », indiquant « a prayer to Antipater as a deified hero ». Il se demande même si l'auteur, « doubtless a Semit », n'aurait pas prêté à cet impératif la valeur d'un adjectif et s'il ne conviendrait pas de traduire : « Antipater accomplished this and made heaven gracious ». Sans s'arrêter à l'objection paléographique, il ne semble pas éloigné d'admettre la suggestion invraisemblable de M. Olmstead, d'après qui nous aurions affaire à une inscription en l'honneur d'Antipater, père de l'Iduméen Hérode le Grand. La seule chose à retenir de son commentaire aventureux, c'est l'observation fort intéressante due à M. Elderkin,

1. Je corrige : ηὕρατο κάλλος, au lieu de ηὗρα τὸ κάλλος.
2. Je corrige : ἵλαθι.

qui rapproche du début du premier vers un vers quasi identique des Dionysiaques de Nonnos[1] :

ὀφθαλμοί, τί τὸ θαῦμα; πόθεν, etc.

Il y a là un indice chronologique qui nous reporte au v[e] siècle de notre ère, en plein accord avec l'indice paléographique.

Une tournure analogue réapparaît au l. XLVIII, 602 :

τί τὸ θαῦμα; πόθεν, etc.

M. N. Schmidt reprend à son tour le texte controversé et en donne une traduction qui s'écarte sensiblement de la précédente, mais n'en vaut guère mieux :

Eyes, what marvel is this! Such an ornament, how was it made here? What mortal devised this beautiful thing the world never saw before? Antipater made it, and shewed how Uranus (gracious be he!) holds in his hands the reins of the armies dear to Mars.

Pour lui — et en cela il a raison — l'inscription n'a pas le caractère funéraire qu'implique l'interprétation de M. Charles ; c'est un petit poème destiné à célébrer l'inauguration de quelque monument notable à Bersabée. Il discute même, à propos des expressions ἐτύχθη et ἔτυξε (ἔτευξε), la question de savoir si la matière de ce monument était le bois ou le métal. Il se décide pour le bronze et rappelle, à ce propos, les fameuses œuvres d'art de Gaza décrites par Chorikios[2]. Après quoi, il s'embarque dans la haute mythologie. Il veut, dans Uranus, reconnaître Baal Chamêm qui, à Bersabée, aurait été identifié avec le Dusarès nabatéen ; l'épithète ἀρηίφιλος viserait le rapport entre la planète Mars et la « special astral manifestation of Dusares » ; Uranus-Dusarès, dieu du ciel, aurait été représenté conduisant un char de guerre à la tête des troupes belliqueuses[3], etc.

1. *Dionysiaques*, I, 93. Le poète place le vers dans la bouche d'un matelot stupéfait de voir le taureau divin enlevant Europe fendre les flots.

2. Entr'autres le merveilleux ὡρολόγιον, avec ses figurines de bronze animées, représentant toute espèce de personnages mythologiques et marquant mécaniquement les heures.

3. Pour arriver à ce sens, M. Schmidt n'hésite pas à corriger ἔχων en ἔχοντα au quatrième vers, correction toute gratuite et absolument inadmissible.

M. Fowler propose une autre traduction qu'il est inutile de reproduire ici, car elle se confond à peu de chose près avec les précédentes.

Par contre, celle de M. Sterrett s'en écarte sensiblement, du moins sur un point essentiel :

Eyes, what marvel can it be that ye see here? The univers hath been depicted. What mortal was it who fixed that order which since time began hath not been fixed before? Antipater, who, holdeth in his hands the marshalling of warrior hosts — Antipater it was who fashioned it and portrayed in a group the vault of heaven.

Au lieu de lire, comme ses devanciers, au troisième vers l'impératif ἵλαθι « sois propice », il lit ἴλαθι et y voit ce qu'il appelle le locatif de ἴλη « groupe », d'où sa traduction « in a group ».

Quant à la nature même de la chose ou de l'œuvre d'art ainsi décrite, il s'abstient de toute explication.

Ayant eu indirectement connaissance du texte en litige et de la première des traductions qu'on en avait données, j'étais arrivé de mon côté à lire aussi ἴλαθι, au lieu de ἵλαθι, et j'étais parti de là pour considérer l'ensemble de l'insciption sous un angle tout différent. Je ne saurais mieux faire que de reproduire ici, avec quelques brèves annotations complémentaires, la lettre que j'adressai sur ce sujet à M. Sterrett et qu'il a bien voulu faire insérer dans l'*American Journal of Archaeology*[1] :

1. 1910, pp. 426-427. A peu près en même temps paraissait dans la *Revue Biblique* (octobre 1910, p. 633) une courte notice du P. Lagrange, qui adopte la lecture de M. Sterrett pour le mot en litige. Il croit d'ailleurs, lui aussi, qu'il s'agit, en l'espèce, d'une œuvre d'art, peinture ou sculpture, représentant le ciel, avec les constellations figurees par des animaux symboliques. Il pense même, en suivant la suggestion de M. Schmidt, à quelque réduction ou imitation de la celèbre horloge mécanique de Gaza. Ces vers, dit-il, feraient honneur à Antipater, stratège ou gouverneur de Bersabée, « d'avoir fait dresser une représentation du zodiaque qui avait peut-être quelque utilite ».

A propos de l'horloge de Gaza, dont Chorikios (éd. Boissonnade, pp. 149; cf. Stark, *Gaza*, p. 601, et suiv.) nous a laissé une longue et complaisante description, chef-d'œuvre de mécanique qui, d'ailleurs n'a rien à voir, à mon avis, avec notre inscription — je rappellerai l'horloge à automates de la vieille mosquée de Damas (décrite par Ibn Djobair et Ibn Batoûta, Le Strange, *Palestine... Moslems* pp. 250 et 271); elle semble s'être inspirée de la même tradition qui, d'origine byzantine, a pris comme on sait, de grands développe-

Monsieur et très honoré collègue,

Mon attention ayant été attirée par une note[1] du *Quarterly Statement* du P. E. F. (july, 1910, p. 235) sur la curieuse inscription métrique, récemment découverte à Bersabée, je me suis reporté pour de plus amples détails à la publication qui en a été faite dans le *A. J. A.* (1910, p. 66). Cet examen m'a confirmé dans ma première impression, et j'ai été heureux de voir qu'en ce qui concerne le mot embarrassant ἴλαθι, elle concordait avec votre explication excluant l'invraisemblable impératif ἴλαθι, admis par vos autres collègues. Je suis, sur ce point, tout à fait de votre avis; je pousserai même plus loin dans cet ordre d'idées, l'interprétation propre de ce mot, qui, à la bien prendre, me paraît contenir la clef même de ce petit puzzle.

J'incline à croire que le locatif ἴλαθι a été employé ici pour l'adverbe de manière ἰλαδόν[2], probablement à cause du mètre (ce mauvais poète byzantin ne s'embarrassait pas pour si peu!). Je traduis donc : « catervatim » ou plutôt techniquement « turmatim » — par *escadrons*.

Cela posé, de quoi s'agit-il au juste? Je ne pense pas que ce soit d'une œuvre d'art (sculpture, peinture ou mosaïque), non plus que d'un globe céleste. Notre Antipatros n'est un *artiste* à aucun titre; c'est purement et simplement un *commandant de cavalerie*, tenant garnison à Bersabée[3]. Quel est donc ce chef-d'œuvre sans précédent qu'il se vante d'avoir exécuté? Tout simplement

ments au moyen âge et à la Renaissance. On remarquera notamment la similitude des « faucons » de l'horloge de Damas et des « aigles » de celle de Gaza, ces oiseaux étant chargés, de part et d'autre, de marquer, voire de sonner les heures, à l'aide de mouvements plus ou moins ingénieusement imaginés.

1. Cette note se bornait à reproduire le texte grec donné par M. Charles, avec une traduction partielle où l'on s'efforçait de mettre d'accord celles qui avaient été proposées.

2. Ou ἰληδόν, « en troupe, par escadrons ». On sait que le mot ἴλη, proprement « groupe, troupe » quelconque, est employé spécifiquement avec l'acception de « troupe de cavalerie, escadron ». Il correspond d'une façon générale à la *ala* des Romains, prise soit au sens large, soit au sens étroit ; à ce dernier état les *alae* ont fini par équivaloir, du moins numériquement, aux *turmæ* (unités de 30 à 32 cavaliers). En Syrie, c'était principalement le recrutement indigène qui fournissait les troupes montées (surtout d'armes spéciales *sagittarii, catafractarii, clibanarii, dromedarii*). Dans les inscriptions grecques de Syrie et d'Arabie, on rencontre à plusieurs reprises le mot ἴλη, souvent orthographié εἴλη : Waddington, nos 2121, 2316, 2580; cf. no 2351, où le mot latin *alae* est transcrit ἄλας. — Voir aussi Jaussen-Savignac, *Mission en Arabie*, II, p. 645, nos 6, 10, une εἴλη des δρομεδάριοι; cf. encore la τόρμα de *dromedarii*, commandée par Marinus, dont j'ai établi l'existence au no 311 du *C.I.S.*, II (*Rec. d'Arch. Or.*, II, 128, 404); c'est peut-être le même mot τόρμα qu'il faut reconnaître dans le graffite du *dromedarios* Gaddos, si l'on combine les copies divergentes de Waddington (no 2267) et de Dussaud (*Voyage arch. Safa*, p. 96, pl. XIII, no 264).

3. Cf. *Notitia dignitatum*, éd. Boecking, I, p. 79 : Equites Dalmatae Illyriciani Berssabae.

une fantasia consistant en évolutions savantes et habiles[1] à l'aide desquelles les escadrons dirigés par lui avaient retracé sur le terrain les mouvements apparents des corps célestes (*l'ouranos*) et la constitution même du monde (*kosmos*). Ces manœuvres militaires. en forme de *orbes* variées, devaient s'être inspirées plus ou moins de certains exercices de la *pompa* du cirque, auxquels les Anciens voulaient prêter un sens cosmique et astronomique. C'est surtout à l'époque byzantine que ces idées symboliques sont formulées[2]. Très fier d'avoir donné aux habitants de Bersabée ce spectacle, sans pareil, à ce qu'il prétend, Antipatros en a fixé, ou fait fixer le souvenir mémorable dans ces quatre vers amphigouriques qui peuvent dès lors se rendre à peu près ainsi : « O mes yeux[3], quelle est donc cette merveille ? Comment le Kosmos[4] (l'univers) a-t-il été exécuté en ce lieu? Quel mortel a trouvé (ηὕρατο κάλλος[5], et non : τό κάλλος) une beauté inconnue à tous les siècles précédents ? C'est Antipatros qui a exécuté cela et qui a fait voir le ciel[6] (*ouranos*) à l'aide de (ses) escadrons, en tenant dans ses mains les rênes de (ses) belliqueux[7] cavaliers ».

A propos de l'emploi des verbes τεύχω, et εὑρίσκω cf. une coïncidence assez singulière avec le distique en l'honneur de Cleoetas, l'inventeur de la ἱππάφεσις d'Olympie[8] :

> Ὅς τὴν ἱππάφεσιν ἐν Ὀλυμπίᾳ εὕρετο πρῶτος,
> τεῦξέ με Κλειοίτας υἱὸς Ἀριστοκλέους.

Il n'y a pas, bien entendu, à s'arrêter au mirage d'Antipatros père d'Hérode, l'inscription étant visiblement de très basse époque byzantine. Excusez-moi, je vous prie, si j'ai pris la liberté de vous soumettre cette conjecture, heureux si elle pouvait contribuer à faire un peu de lumière sur ce texte bizarre.

1. Cette espèce de carrousel pouvait s'inspirer plus ou moins des EQUIRIA traditionnels institués, prétendait-on, par Romulus dans le Champ de Mars de Rome en l'honneur du dieu Mars. A ce point de vue le qualificatif de ἀρήϊκλοι donné ici aux exécutants de ce divertissement militaire est peut-être un peu plus qu'une simple épithète banale ; je le rendrais volontiers par *martiaux*, en conservant au mot sa force étymologique.

2. Cf. *Chron. Alex.*. Malalas, Isidore, Cedrenus, etc. Voir sur ce sujet l'ouvrage trop déprécié aujourd'hui du bon vieux Dupuis, *Orig. de tous les cultes*, I, pp. 56, 217, 257-267.

3. Littéralement : « ô yeux ! ». Ceux du poète, ou bien ceux des spectateurs ou lecteurs? L'expression équivaut, somme toute, à notre interjectif ; « que vois-je ! ».

2. Ou mieux peut-être et, en tout cas, plus littéralement : « *un* kosmos ».

5. Je propose de lire ainsi à l'aoriste I du moyen. De cette façon, l'article τὸ disparaît, avec la valeur démonstrative qui y est inhérente et qui impliquait l'existence de quelque œuvre d'art exposée aux regards et ayant un caractère permanent.

6. Littéralement : « un *ouranos* ». Cf. l'observation présentée ci-dessus, n. 3.

7. Pausanias, VI, 20 ; 14.

8. Ou mieux : *martiaux* : cf. *supra*, n. 1.

§ 26

La lampe et l'olivier dans le Coran.

I

Adrien de Longpérier a consacré jadis[1] une savante notice à une belle lampe arabe en cuivre appartenant au Musée du Louvre et provenant de la mosquée dite d'Omar à Jérusalem[2]. Après en avoir déterminé l'âge approximativement — elle remonterait, suivant lui, au XIIe siècle — le regretté archéologue recherche le nom qu'il convient de donner à ce genre de lampe représenté par l'exemplaire du Louvre, et qui consiste essentiellement en une enveloppe métallique ajourée, destinée à recevoir la lampe proprement dite. Il croit l'avoir trouvé dans un verset du Coran : ce serait ce qu'il appelle une *mischkah*. Voici dans quels termes il s'exprime à ce sujet :

A l'intérieur, on posait une lampe de verre dont la lumière lançait des rayons à travers les mille petites ouvertures pratiquées dans le cuivre; c'est

1. Ad. de Longpérier, *Œuvres* I. pp. 456-459 (extraite des *Collections célèbres d'œuvres d'art*, etc., de E. Lièvre, 1866, livre I. 15e livraison. pl. 37). Voir le récent article de M. G. Migeon dans *Syria*, 1920. p. 56, pl. VII.

2. L'objet acquis par notre consul général M. Edmond de Barrère est généreusement offert par lui au Louvre, doit provenir du *makhzen*, vaste salle de débarras du Haram où étaient entassés pêle-mêle toute espèce d'objets hétéroclites, plus ou moins endommagés, provenant des deux mosquées. Ce dépôt où j'ai pu pénétrer, non sans peine, en 1867, contenait encore, gisant dans un désordre indescriptible et sous une couche de poussière séculaire, de précieux débris qui auraient fait la joie de bien des collectionneurs et qu'on aurait pu acheter alors à des prix de famine : grandes lampes en cuivre, verreries brisées, splendides carreaux de faïence émaillée, boiseries sculptées, etc. Ce dépôt est une sorte de grande cave voûtée (*qabou*), adjacente à la mosquée d'El-Aqsa, du côté est. Le chroniqueur de Jérusalem, Moudjîr ed-din en parle sous le nom de la *Nedjâra* (« l'atelier de charpenterie »), en disant que c'est une construction qui remonte probablement à l'époque fatimite et qu'on y dépose le matériel du Haram (*El-ouns el-djelîl*, texte arabe du Caire, p. 369).

une image de la lumière divine assez conforme à l'esprit du Coran. On peut comparer en effet cette enveloppe si finement découpée au grillage qui clôt une *mischkah*, niche dans laquelle on a placé une lampe servant de fanal. Les émaux opaques appliqués à la surface des grandes lampes de verre leur donnent aussi le caractère d'un grillage. On ne saurait douter de l'intention symbolique qui a présidé à la fabrication de ces ustensiles, quand on lit sur quelques-uns d'entre eux, par exemple sur une admirable lampe de verre émaillé appartenant à M. de Nieuwerkerke, le commencement du verset 35 du vingt-quatrième chapitre du Coran (*Sourate de la lumière*)[1] :

« Dieu est la lumière des cieux et de la terre ; sa lumière ressemble à une *mischkah* contenant une lampe, la lampe est dans un verre ; le verre est comme une étoile brillante. »

Sans doute le rapprochement est ingénieux. Je crois pourtant qu'il ne doit être accepté qu'avec réserve et sous bénéfice d'inventaire. En effet, Longpérier tranche ainsi la question sans tenir suffisamment compte de l'incertitude où l'on est sur le sens véritable, sur l'origine même du mot en litige. Avant d'examiner ce point, j'estime utile de donner dans leur ensemble le texte et la traduction de ce passage du Coran qui n'est cité que partiellement; d'autant plus qu'il prête, comme on le verra, à des observations d'un ordre plus général.

الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى
زجاجة الزجاجة كانها كوكب درّى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة
ولا غربيّة يكاد زيتها يضى ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى آلله لنوره
من يشآء ويضرب آللّه الامثال للنّاس وآللّه بكلّ شى عليم

Allah est la lumière des cieux et de la terre : sa lumière est comme une *mich-kât*, dans laquelle il y a un *misbâh*, le *misbâh* (est) dans un verre, le verre (est) comme une étoile brillante ; il s'allume (au moyen) d'un arbre béni, un olivier qui n'est ni oriental, ni occidental, et dont l'huile peut éclairer même si

1. Ainsi que me le rappelle M. Max van Berchem, le début de ce verset figure en effet presque toujours sur le col des lampes arabes en verre émaillé, tandis que les noms ou qualités du titulaire sont inscrits sur la panse.

un feu ne la touche pas [1]. C'est lumière sur lumière. Allah dirige vers sa lumière qui il veut; Allah emploie les paraboles pour les hommes; Allah connaît toutes choses!

Il semble bien que Mahomet — ou l'informateur qui lui avait fourni le renseignement — décrit ici, pour ainsi dire d'après nature, un certain appareil d'éclairage dont il a, ou dont il a eu quelque spécimen réel sous les yeux, et qui, nouveau pour lui, a fait sur son esprit une vive impression. Ce n'est vraisemblablement pas à Médine ou à la Mecque, soit dans le sanctuaire de la Ka'aba, soit encore moins chez de simples particuliers, Arabes comme lui et peu raffinés, que le prophète a pu avoir l'occasion d'observer et d'admirer une pareille lampe qui lui paraissait sortir de l'ordinaire. Alimentée à l'huile d'olive, avec sa flamme brillante, dont l'éclat s'avivait de celui de son récipient en verre, elle devait éclipser singulièrement le luminaire primitif à l'aide duquel on pouvait s'éclairer tant bien que mal à cette époque dans les pauvres intérieurs de la tribu des Koreichites ou des tribus voisines. Quand on ne s'y contentait pas de la vague lueur du foyer, ou du clair de lune, ou de l'obscure clarté qui tombe des étoiles — et qui n'est pas à dédaigner dans les belles nuits du ciel oriental — on devait recourir à quelques mauvaises torches fumeuses [2]. Tout au plus s'y servait-on, à l'occasion, de quelques récipients de fortune, en argile ou tout autre matière grossière, simples lampions ou godets, où sûrement on ne brûlait pas de l'huile

1. L'imagination des Musulmans — j'en ai eu récemment une preuve curieuse, au cours d'un entretien avec l'un d'eux des plus intelligents — n'a pas manqué de chercher dans ce passage du verset une prédiction de Mahomet annonçant la découverte de la lumière électrique! C'est ainsi qu'ils citent couramment certains *hadith* où se trouveraient prédites les découvertes modernes les plus importantes, par exemple l'emploi des bateaux à vapeur..... en attendant ceux qu'ils ne manqueront pas, si ce n'est déjà fait, d'appliquer à l'aviation et à la télegraphie sans fil.

2. Voir à ce sujet les judicieuses observations de M. Guidi, *Della sede primitiva dei popoli semitici* (*Atti. . Acad. dei Lincei*, 1878-1879, série III, vol. III, p. 603).



d'olive, trop coûteuse et difficile à se procurer, mais peut-être de l'huile de sésame, sinon quelque autre substance grasse plus commune encore[1].

Ce type de lampes vulgaires correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui encore en Syrie سراج, *sirâdj*[2], mot d'origine araméenne (שרגא, *cherâgâ*) qui est visiblement apparenté à سيرج, سرج, *siridj*, *sîridj*, « huile de sésame »[3]. Tel est justement le mot avec lequel Mahomet était familier. C'est celui, par exemple, dont il se sert quand, empruntant comme d'habitude ses images à la phraséologie biblique[4], il nous parle du soleil placé dans le ciel par Allah comme un *sirâdj*[5].

Le fait que Mahomet n'emploie pas dans sa parabole ce mot qui, cependant, semblait être tout indiqué par l'application métaphorique même qu'il en fait ailleurs, me paraît bien marquer que ce qu'il a en vue ici ce n'est pas le *sirâdj* ordinaire, mais, comme je l'ai supposé plus haut, quelque appareil d'éclairage plus perfectionné, dont il s'efforce d'expliquer le système tant soit peu compliqué. Ce qui est intéressant, c'est la mention du verre qui faisait partie intégrante de l'appareil décrit par lui et devait à ses yeux en constituer la nouveauté et l'attrait. Il insiste trop sur ce détail pour que le verre ne jouât pas un rôle important, sinon essentiel, dans la structure de

1. C'est le cas de se rappeler que les Nabatéens, prédécesseurs et, dans une large mesure, ancêtres de nos Arabes proprement dits, n'ayant pas d'oliviers, usaient d'huile de sésame, tout comme les Babyloniens (Strabon, p. 666 : 47 ; pp. 635 : 19 ; 632 : 35).

2. C'est ce nom, au pluriel *souroudj*, que les *fellâhîn* de Palestine donnent couramment, en particulier, aux petites lampes de terre cuite, ou λυχνάρια, qu'on trouve dans les sépulcres anciens et dont je parlerai plus loin.

3. Variantes شيراج, شراج, *chirâdj* : à cet état, le mot semble établir un contact entre l'arabe *sirâdj* et le persan چراغ, *tchirâdj*, qui a les sens multiples de « flambeau, lumière, lampe, mèche de lampe. »

4. Genèse 1 : 14-16 ; Psaume 136 : 7-9, les deux luminaires, le grand et le petit, le soleil et la lune.

5. *Sourates* 25 : 62 ; 71 : 15 ; 78 : 13. Dans le même ordre d'idées ; les étoiles ornent le ciel comme autant de lampes (*Sourates* 41 : 11 ; 67 : 5) ; cette fois le mot employé est le même que celui du verset en discussion, *masâbîh*, pluriel de *misbâh*.

ladite lampe? Sous quelle forme cette matière y entrait-elle? S'agit-il de quelque organe de protection contre les courants d'air, entourant la lampe proprement dite, à la manière des enveloppes plus ou moins translucides ou transparentes — en corne, vessie, toile apprêtée, voire verre — du φανός[1] et de la *laterna* antiques? Nous aurions alors affaire à un appareil du genre lanterne. Faut-il, au contraire, comprendre que tout le corps de l'appareil consistait en un récipient en verre, qui contenait l'huile et la mèche flottant à la surface? L'appareil se classerait alors dans la catégorie de ces lampes tout en verre, en forme de vases, employées dans les sanctuaires byzantins et spécialement dans les tombeaux des martyrs. Il est difficile de se prononcer en l'absence d'indications plus précises. J'aurai, d'ailleurs, tout à l'heure à revenir sur cette question de l'emploi des lampes en verre dans l'ancien culte byzantin.

Quoi qu'il en soit, j'estime qu'il n'est pas prudent d'aller, ainsi que l'a fait Longpérier, prendre comme terme de comparaison pour la lampe dont nous parle Mahomet au VIIe, voire à la fin du VIe siècle de notre ère, une lampe qui ne remonte guère plus haut que le XIIe siècle. Je doute fort, en particulier, que ce soit dans le type, relativement tardif, représenté par la lampe en métal du Louvre qu'il faille, comme le veut Longpérier, chercher le sens de notre mot énigmatique مشكاة. C'est tout à fait arbitrairement qu'il lui attribue celui d'une sorte de grillage comparable, sous le rapport décoratif, aux grillages en bois, si élégamment ajourés dont sont souvent munies en Orient, ces fenêtres, en forme de « bow-windows », qu'on appelle vulgairement des *moucharabiés*. Je crains que le savant archéologue ne se soit laissé entraîner ici par l'expression dont le vieux Maracci se sert dans sa traduction latine du Coran pour expliquer le mot مشكاة :

> *fenestella* in pariete clausa a parte posteriori, in qua sit lampas.

1. C'est, mot pour mot et chose pour chose, le *fânoûs* des Arabes d'aujourd'hui.



C'est le mot *fenestella* « petite fenêtre » qui a fait illusion à Longpérier. Ainsi que l'indique nettement le contexte, il s'agit pour Maracci, non pas d'une baie traversant de part en part la paroi, comme le fait une fenêtre, grande ou petite, mais bien d'une simple *niche* pratiquée dans l'épaisseur du mur et dans laquelle la lampe aurait été posée. On ne voit pas, dès lors, pourquoi et comment l'entrée de cette petite niche — si niche il y a — qui n'avait pas de débouché par derrière, aurait été close par devant par le grillage qu'imagine Longpérier.

D'ailleurs, en traduisant ainsi, Maracci ne faisait que paraphraser une des opinions courantes des anciens commentateurs du Coran, dont ce verset a singulièrement exercé la sagacité. Rien ne prouve qu'elle soit la bonne. Ceux-ci, en effet, sont loin d'être d'accord entre eux. Pour se rendre compte de leurs divergences, et, par conséquent, de leur ignorance sur la façon dont on doit comprendre ce mot obscur du texte canonique, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'article consciencieux que lui consacre le grand *Lexicon* de Lane. Si, pour la majorité, la مشكاة est une niche, pour d'autres c'est un support en forme de colonne sur lequel on pose la lampe proprement dite (le *misbâh*); pour d'autres, c'est un certain dispositif permettant de suspendre la lampe[1]; pour d'autres, c'est, au contraire, une partie intégrante de la lampe elle-même, en particulier le porte-mèche en métal, ou le tube servant à cet usage dans les lampes en verre; pour d'autres, c'est la mèche allumée qui constitue proprement le *misbâh*, etc.[2].

1. Il faut reconnaître qu'*a priori* ce sens conviendrait assez bien au contexte coranique, l'image même de l'étoile brillante semblant impliquer que la lampe devait être vue d'en bas, par conséquent suspendue à une certaine hauteur. Que si elle était en verre, ce qui paraît avoir été le cas, l'effet produit n'en aurait été que plus accentué; se rappeler, à cet égard, les versets cités plus haut, où les étoiles sont considérées comme des *masâbih* placées au firmament. Mais il faudrait que l'explication du mot fût plus solidement étayée au point de vue philologique.

2. A titre de curiosité il faut ajouter les explications mystiques : le *michkât* représente la poitrine de Mahomet; le *misbâh*, sa langue; la *zoudjâdja* (le verre), sa bouche.

Certes, ce n'est pas de là que nous viendra la lumière. La philologie n'est pas d'un plus grand secours. Jusqu'ici l'étymologie de مشكاة n'a pu être établie. Le mot est rattaché pour ordre par les lexicographes à la racine شكا, laquelle ne nous fournit aucun sens plausible; tout ce que nous savons, c'est que, conformément au mécanisme de la grammaire arabe, il peut être orthographié مشكوة[1], et est susceptible de former un pluriel de type régulier مشاك. Les anciens Arabes semblent avoir eu le sentiment que ce mot, complètement isolé dans leur langue, pouvait avoir une origine étrangère; d'aucuns, parmi eux, ont même prétendu qu'il aurait été emprunté à l'abyssinien[2]; mon incompétence m'empêche de contrôler ce dernier dire, qui ne doit pas être pris pour argent comptant. Peut-être bien contient-il néanmoins une indication dont il y aurait lieu de tenir un certain compte, nous invitant à chercher en dehors de la langue arabe. L'araméen, auquel il est naturel de songer tout d'abord si l'on se place à ce point de vue, ne nous fournit rien malheureusement, du moins n'y ai-je rien trouvé de plausible[3].

1. C'est sous cette forme qu'il entre dans la composition du titre allégorique d'un recueil de traditions religieuses jouissant d'une grande autorité chez les Musulmans sunnites de l'Inde, la *Michkâtou'l-masâbîh*, « La *michkât* des lampes » (cf. Hughes, *Dict. of Islam*, s. v.). On le retrouve encore dans la formation de titres similaires, par exemple dans celui d'un traité du célèbre docteur musulman Ghazâli : *Michkât el-anouâr*, « La *michkât* des lumières » (*Catal. des Mss. arabes de la Bibl. Nat.* n° 1331, 4°; cf. *id.* n° 4018, un autre opuscule intitulé : *Michkât el-misbâh*, « la *michkât* de la lampe »). Tous ces titres sont visiblement inspirés par une reminiscence du texte coranique.

2. S'il en est ainsi, le mot serait alors congénère de ceux qui, désignant pourtant des choses essentielles du culte musulman, — *minbar*, « chaire à prêcher », *mihrâb*, « niche d'orientation pour la prière » — sont, à tort ou à raison, considérés par certaines critiques modernes comme étant d'origine abyssinienne (cf. Fraenkel, *Die aram. Fremdw*, 274, 293; Schwally, Z. D. M. G., 1898, p. 146).

3. Je n'ose penser sérieusement, malgré l'apparente paronymie, au persan مشكو *mochkou*, *machkou* « temple païen, sanctuaire, gynécée royal, salle réservée d'un palais »; il faudrait supposer alors que le mot employé par le Coran y désignerait non la lampe elle-même, ou l'une de ses parties constituantes, mais quelque vaste salle qu'elle illumine de sa clarté. Toutefois le monde

En désespoir de cause, j'avais envisagé une conjecture dont je ne me dissimule pas la témérité; je crois néanmoins devoir, faute de mieux, la consigner sommairement ici, ne fût-ce que pour la faire juger et condamner. Elle consisterait à admettre préalablement que مشكاة est l'altération d'une forme primitive مكشاة, par une transposition de deux syllabes (*michkât* = *mikchât*); l'arabe nous offre plus d'un exemple de pareilles métathèses. Cela posé, on peut se demander si *michkât* ne serait pas par hasard une transcription de μύξα, devenu en latin *myxa*, *myxus*, *micsa*[1], mot qui signifie tantôt le bec, tantôt la mèche d'une lampe, tantôt, par synecdoque, la lampe elle-même, principalement dans les dérivés s'appliquant aux λύχνοι à plusieurs becs, ou à plusieurs lampes : δίμυξος, τρίμυξος, πολύμυξος, *heptamyxus* (cf. *heptalychnus*), etc.[2]. Cette conjecture, je le confesse, prête le flanc à de graves objections, dont la moindre n'est pas, à mon avis, le manque d'un intermédiaire araméen, les mots grecs ayant toujours dû passer par cette voie pour pénétrer dans la langue arabe. Somme toute, le plus sage, jusqu'à plus ample informé, est de conclure sur ce point de philologie par un *non liquet*.

Quant à ce qui est de la question archéologique, il n'est pas douteux que l'enveloppe métallique ajourée du Louvre était destinée à recevoir l'appareil d'éclairage proprement dit, réci-

sassanide n'était guère dans l'horizon familier à Mahomet, et un pareil emprunt aussi direct, est peu vraisemblable. D'autres idées encore pourraient être suggérées par la comparaison des racines sémitiques plus ou moins interchangeables : משה, משך, מכך, נסך, etc., sans parler du nom du dieu babylonien *Nouskou* (נסך = נשך, à Neîrab), dont l'attribut spécifique était la lampe... Mais ce sont là de ces mirages auxquels il est imprudent de se laisser aller.

1. D'où notre mot *mesche*, *mèche*.

2. Cf., à leurs places alphabétique respectives, ces divers mots dans le *Thesaurus* d'H. Estienne et le *Lexicon* de Forcellini. A ces dérives il faut ajouter μυξωτήρ, équivalent de μυκτήρ, « nez, narine, émonctoire », qu'emploie la version des Septante pour rendre le mot hébreu צנתרת signifiant « bec de lampe », dans le passage de Zacharie que je citerai plus loin. Le targoum araméen donne comme équivalent un mot bizarre אסקריטווז; ce n'est probablement qu'une déformation de מקסוטירוז, transcription du mot grec, avec la métathèse $s + k = k +$ (cf. Krauss, *Griech... Lehnwörter*, II, 97).

pient, en verre ou autre matière, contenant l'huile avec la mèche, ou les mèches. L'effet lumineux produit devait bien être celui que décrit Longpérier ; tamisés par les mille petites ouvertures pratiquées dans le cuivre, les rayons devaient briller d'une lueur discrète, comparable à celle d'une grande veilleuse.

N'en déplaise au savant archéologue, ce n'est pas un système de ce genre que Mahomet a en vue dans sa description ; il veut au contraire nous montrer une lampe brillant du plus vif éclat, « comme une étoile », par conséquent brûlant pour ainsi dire à feu nu.

Que si l'on veut trouver quelques analogies pour la lampe ajourée du Louvre ; il faudrait les chercher plutôt dans ces lampes chrétiennes du IXe siècle, du type des canthares réticulés connus par des anciens textes et documents graphiques dont on trouvera le détail dans le précieux ouvrage de Rohault de Fleury[1]. Parmi les divers témoignages rapportés par celui-ci, je suis particulièrement frappé de ce que dit Grimaldi (*l. c.* p. 20, note 4) à propos de l'ancien luminaire qu'il a vu encore, en usage dans la basilique de Saint-Pierre : « Prisca consuetudo... canthari reticulati operis, seu *fenestrati ex auricalcho*, ad haec usque tempora ab antiquis formis deducta permansit. » Voilà une définition qui pourrait s'appliquer assez bien à la

1. Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, pp. 20-21. Voir notamment pl. CDXLI, fig. V, la lampe dont, soit dit entre parenthèse, le galbe général et le mode de suspension rappellent singulièrement les anciennes lampes de mosquée en verre ; le dessin de Grimaldi la représente comme enveloppée d'un réseau à larges mailles, et le vieil érudit bolonais la définit : « forma canthari reticulati ad usum lampadis ». Cette définition répond assez bien à celle de Paul le Silentiaire décrivant le luminaire de Sainte-Sophie : « Fara, vasa sunt luminatoria quae nos retia dicimus diverso modo formata ». Cf. Mabillon (*Museum italic.*, II, 154, 161) : « retia accendantur ». Il faut probablement en rapprocher les appareils dits *canistra* et *cophini* « paniers, corbeilles » enveloppes treillisées, en métal, imitant les entrelacs d'une corbeille et dans lesquels on plaçait les récipients en cristal contenant l'huile à brûler. Rohault de Fleury rappelle aussi les miniatures de la Bible de Charles le Chauve où l'on voit, suspendus aux *pergulae*, des cornets d'or à mailles peu serrées, qui, croit-il, étaient la resille métallique où l'on disposait les lampes de cristal.

lampe ajourée du Louvre[1]. Longpérier n'aurait pas manqué, s'il l'avait connue, d'en tirer parti pour sa thèse. Mais cet argument n'aurait valu, et ne vaut que pour la lampe du Louvre, et nullement pour la lampe, décrite dans le Coran, qui est d'une tout autre époque et d'une tout autre structure. Celle-ci serait plutôt à rapprocher des anciens *canthari reticulati*, ces récipients en verre, du vi^e siècle, enveloppés dans un réseau métallique dont la destination première était d'en faciliter la suspension, à défaut de bélières prises dans la masse même du verre. Cette espèce de résille, à mailles très larges, laissait passer la lumière sans en diminuer sensiblement l'intensité, au contraire de l'enveloppe formée d'une carapace métallique rigide, à petits trous ajourés, qui, comme je viens de dire, réduisait la lampe en quelque sorte au rôle de veilleuse. Ce qu'on pourrait supposer, en s'appuyant sur cette donnée nouvelle, c'est que le mot en litige *michkât* désignerait ce filet métallique enveloppant et soutenant la lampe en verre suspendue en l'air, dont nous parle le Coran ; peut-être cela pourrait-il mettre sur la voie de l'étymologie réelle du mot[2].

II

Mais ce n'est pas seulement pour essayer d'élucider ce petit problème de technique archéologique, doublé d'une énigme philologique, que j'ai cru utile de citer en son entier le verset du Coran contenant l'allégorie de la lumière divine et la para-

1. On pourrait dans une certaine mesure — en tenant compte, bien entendu, des différences d'époque et de style — comparer la grande lampe en métal, complètement ajourée, du Mont Athos, reproduite à la pl. CDXLVII de l'ouvrage de Rohault de Fleury. Cf. aussi la lampe arabe ajourée, du xive siècle, (Grenade), reproduite dans le *Man. art. mus.*, I, p. 229, de M. Migeon.

2. Si ma mémoire ne me trompe pas, je crois me rappeler que ce procédé du filet est encore employé parfois, en Orient, pour maintenir, suspendus en l'air, par exemple dans les églises ou mosquées, certains objets ayant un caractère décoratif ou religieux, objets dépourvus de points d'attache — tels que des œufs d'autruche, voire ces gros œufs de faïence peinte à symboles chrétiens.

bole de la lampe. Ayant dû à cette occasion relire le passage et l'examiner de plus près, j'ai été très frappé, non seulement de l'idée religieuse fondamentale qui y est formulée au début, mais encore et surtout de l'aspect tout particulier sous lequel elle y est présentée et développée, avec certains détails assez singuliers à première vue.

Pour ce qui est de l'idée générale que Dieu est la lumière éclairant l'univers, on ne saurait méconnaître dans le dire de Mahomet un écho lointain, plus ou moins affaibli, de la doctrine métaphysique qui, élaborée dans les écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie, s'est propagée dans le monde oriental, en passant par Philon, les gnostiques, les manichéens, valentiniens et autres sectes, et qui avait pénétré profondément dans les milieux judéo-chrétiens et chrétiens. C'est probablement à ces deux dernières sources que — grâce, bien entendu, à ses informateurs ordinaires — Mahomet a pu puiser cette notion vague de la παναύγεια divine. Les termes dans lesquels il la pose comme base de son allégorie rappellent fort la parole de Jésus[1] : ἐγὼ φῶς εἰμι τοῦ κόσμου, etc.

Je suis la lumière du monde ; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres[2].

On sait avec quelle complaisance l'évangile de saint Jean[3] revient sur ce thème de la lumière divine, qui est la vie même, qui a fait le monde, qui éclaire tous les hommes, etc.

Même thème, marqué d'une empreinte ultra-mystique et adapté à des fins eschatologiques, dans l'Apocalypse[4].

Cette idée semble être demeurée très populaire en Syrie et spécialement en Palestine, jusqu'à la conquête arabe et même

1. A noter la différence que, dans ce même ordre d'idées, Jésus établit nettement entre lui et son précurseur Jean-Baptiste ; celui-ci n'était qu'un simple flambeau (λύχνος), allumé et brillant, à la lumière duquel on a voulu se réjouir un moment (Saint Jean, V, 35).

2. *Id.*, VIII, 12 ; cf. IX, 5. On remarquera, soit dit en passant, le même rôle *directeur* attribué à la lumière d'Allah dans le verset du Coran.

3. *Id.*, I, 4, 5, 9 ; III, 19 ; XII, 35, 36, 46, etc.

4. *Apocalypse*, XXI, 23, 24 ; XXII, 5. L'idee est en germe dans Isaïe, LX, 91.



y avoir pris corps en quelque sorte. C'est ce qu'attestent matériellement ces petites lampes de terre cuite de Jérusalem, du type *sirâdj*, ces humbles, mais éloquents *lychnaria* byzantins, dont j'ai découvert, il y a plus de cinquante ans, le premier spécimen [1]; ils portent, inscrite en grec vulgaire, la légende suggestive : Φῶς Χ(ριστο)ῦ φένι (= φαίνει) πᾶσιν, *la lumière du Christ brille pour tous* [2].

Sur une autre lampe similaire on lit : Φῶς ἐκ φωτός [3]; c'est presque le « lumière sur lumière » de Mahomet.

En dehors des lampes somptueuses et imposantes dont je parlerai plus loin, et qu'il avait pu apercevoir dans certaines églises entrevues par lui au cours de ses voyages en Syrie, Mahomet a pu remarquer encore des *lychnaria* populaires de ce genre entre les mains des chrétiens avec lesquels son métier de caravanier le mettait en contact, et — chose dont son esprit curieux était toujours très friand — obtenir d'eux des explications, plus ou moins idoines [4].

Mais ce n'est pas seulement sous le rapport de cette conception générale d'Allah, lumière de l'univers, que ce passage du Coran doit être rapproché de la conception chrétienne.

Partant de cette idée première, Mahomet la développe dans une de ces allégories imagées pour lesquelles il a un faible; il

1. *Rev. arch.*, 1878, t. XVIII, p. 77 (l'article est de moi, et non de Chester, comme le dit R. de Fleury, *op. c.*, p. 12). Cf. *RAO*, I, 171, II, 89, III, 41.

2. Comparer aussi le symbole cruciforme, si fréquent, dans l'épigraphie chrétienne d'Orient : φῶς + ζωή *lumière, vie*, où se trouve condensée, en deux mots ingénieusement disposés, toute la substance de la doctrine johannique (Saint Jean, I, 4).

3. De Rossi, *Bull. art. crist.*, 1865, p. 12. C'est la profession de foi nicéenne, *lumen de lumine*.

4. Je rappellerai à ce propos un fait qui n'est pas indifférent, c'est que ce type des *lychnaria* chrétiens semble avoir servi de modèle à des *lychnaria* de forme identique, à légendes coufiques, que j'ai eu l'occasion d'étudier à plusieurs reprises (*Rec. d'Arch. Or.*, II, 19, 47, 402; III, 43, 284, pl. VII, *B*, *C*; V, 33; *Album d'Antiquités orientales*, pl. XLVII, n°s 9, 9 *a*, *b*, *c*.). On en trouvera un nouveau spécimen publié tout récemment par le P. Ronzevalle (*Mélanges de la Faculté Orientale* de Beyrouth, t. VII, p. 166, pl. XV, fig. 4 et 5); exécuté, lui aussi, à Djerach, il vient confirmer de la façon la plus opportune le déchiffrement que j'avais jadis proposé de son prototype.

en tire une parabole, un *mathal*, équivalent — mot pour mot et chose pour chose — du *mâchâl* biblique[1]. Or, son *mathal*, puisque *mathal* il y a, me paraît présenter dans le détail même des ressemblances remarquables, voire presque textuelles, avec certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Qu'on veuille bien relire, en se plaçant à ce point de vue, le chapitre IV de Zacharie, qui expose une des visions du prophète et rapporte son colloque avec l'ange que lui a dépêché Jehovah. L'ange lui demande ce qu'il voit. Je résume ici le récit, en n'appuyant que sur les parties essentielles pour ma thèse. Le prophète répond :

J'ai regardé, et voici une *menôrah* (candélabre) tout en or ; à son sommet, une *gullah*, (récipient, réservoir) avec ses sept *nêrôt* (lampes), et sept *mo'aqôt* (conduits) pour (alimenter) les lampes d'en haut.

Jusque là, rien de particulier à noter, si ce n'est que, comme Mahomet le fera plus tard, l'auteur biblique se complaît dans la description minutieuse, et très embrouillée elle aussi, de l'appareil d'éclairage qu'il a en vue; cette description est, en l'espèce, visiblement inspirée par le fameux chandelier, ou plutôt lampadaire, à sept branches du temple juif. Mahomet, lui, se contentera de prendre pour modèle une de ces belles lampes chrétiennes qu'il pouvait connaître *de visu* ou par ouï-dire, comme j'essaierai de le montrer, et il s'appliquera à la décrire de son mieux.

Mais voici qui va devenir plus intéressant pour nous. Le prophète juif poursuit ainsi (verset 4) :

ושנים זיתים עליה אחד מימין הגלה ואחד על שמאלה

et (il y a) deux oliviers au-dessus d'elle, l'un à droite de la *gullah*, et l'autre à sa gauche.

1. مثل = משל. Remarquer que le mot est répété deux fois dans ce même verset, la seconde fois avec une insistance particulière sur ce procédé employé par Allah pour se faire mieux entendre des hommes, procédé renouvelé de celui des prophètes juifs.



Un peu plus loin (verset 11), il demande à l'ange :

Qu'est-ce que ces deux oliviers à la droite de la *menôrah* et à sa gauche?

Il réitère sa question sous une forme un peu différente (verset 12) :

מה שתי שבלי הזיתים אשר ביד שני צנתרות הזהב המריקים מעליהם הזהב

Qu'est-ce que ces deux branches d'olivier qui sont auprès des deux *santerôt*[1] d'or, d'où découle l'or[2].

L'ange répond enfin, en donnant le mot de l'allégorie (verset 12) :

אלה שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ

Ce sont les deux « fils de l'huile » qui sont debout pour le seigneur de toute la terre.

L'auteur de l'Apocalypse (XI, 3-4) a repris pour son compte un fragment de la vision de Zacharie, non sans l'obscurcir encore davantage. Il s'attache particulièrement au verset 12 :

Καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύουσιν ..... οὗτοί εισιν οἱ δύο ἐλαῖαι καὶ δύο λυχνίαι ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες.

Et je donnerai aux deux témoins (le pouvoir) de prophétiser... Ces (témoins) ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent en face du Seigneur de toute la terre.

Dans ces deux oliviers, dans ces deux branches d'olivier, dans ces deux « fils de l'huile », devenus pour l'auteur de l'Apocalypse les deux « témoins »[3], les anciens commentateurs chrétiens ont voulu reconnaître, on le sait, les deux oints du Seigneur, Zorobabel (dont il est parlé dans les versets inter-

1. Comme je l'ai fait remarquer plus haut, à propos du mot *michkâl*, les Septante rendent ce mot par μυξωτήρ « nez », bec de la lampe d'où sort la mèche.

2. Le mot הזהב est assez inattendu à cet endroit ; la leçon primitive serait-elle à rétablir paléographiquement en הזית, « l'huile »?

3. Remarquer que Mahomet se donne, lui aussi, comme un « témoin » d'Allah ; il est le témoin par excellence, الشاهد ; il est doué également du don de prophétie ; enfin, il est en même temps, un flambeau, une λυχνία tout comme les deux êtres de raison de l'Apocalypse :

« O (toi) le prophète ! nous t'avons envoyé comme un *témoin*, un avertisseur

médiaires) et Jésus. Je me garderai bien de toucher ici à cette question d'exégèse transcendante. Je me bornerai à retenir que cette image du chandelier aux sept lampes, combinée avec la conception générale de Dieu ou du Christ, lumière de l'univers, a fait fortune dans la théologie de l'Église primitive. Nous en avons, entr'autres, une preuve dans ce passage de saint Ambroise disant[1] :

Lux Christi in Lege praecessit, cujus postea in Evangelii gratia, quasi in *heptamyxo*[2] Spiritu, universa mundi hujus implevit, h. e. in septiformi Spiritu.

On entrevoit déjà comment, et dans quel état, cette tradition judéo-chrétienne, transmise oralement et plus ou moins déformée par des intermédiaires médiocrement instruits, a pu parvenir jusqu'aux oreilles de celui qui s'appelait lui-même « le prophète illettré ».

C'est elle qui lui a fourni, en l'espèce, la matière de son *mathal* allégorique auquel il attribuait une inspiration divine, non sans raison, d'ailleurs, car il est, comme tant d'autres, dérivé de livres juifs et chrétiens qu'il tenait pour sacrés. Nous retrouvons en effet dans notre verset coranique les traits les plus caractéristiques de son prototype juif. De part et d'autre, description minutieuse d'un appareil d'éclairage, jouant un rôle de premier plan, en raison, soit de son usage réel dans le culte juif, soit — dans le Coran — de son emploi comme terme de comparaison pour donner une idée de la lumière d'Allah. Puis, intervention, dans le développement de l'image, d'oliviers qui,

un annonciateur, un convocateur au culte d'Allah, un *flambeau* illuminateur » (*Sourate* 33 : 44-45).

Le mot سراج employé ici, et dans les passages parallèles désigne une de ces lampes alimentées originairement à l'huile de sésame dont j'ai parlé plus haut (p. 186).

1. Ambros. 2. Apolog. David, 9, n. 49. J'emprunte la citation au *Thesaurus* d'Henri Estienne, s. v. μύξα.

2. Cette conception vise à la fois les sept lampes du chandelier décrit au verset 2, et les sept yeux de Jehovah, parcourant toute la terre, du verset 10 du chapitre précité de Zacharie.

placés auprès de la *menôrah* biblique ou de la lampe décrite par le Coran, alimentent directement l'une et l'autre en y faisant couler une huile douée de propriétés surnaturelles. Ce rapprochement intime, cette mise pour ainsi dire en contact de l'appareil d'éclairage et de l'arbre même qui en est en quelque sorte le nourricier, est déjà, on l'avouera, un trait bien frappant et passablement suggestif. Ces similitudes sont trop grandes pour être fortuites. Elles sont encore accentuées par un autre trait sur lequel je demande la permission d'insister, car il me paraît démonstratif.

Qu'est-ce que peut bien être, dans la pensée de Mahomet, cet « olivier béni », qui alimente la lampe et qui n'est *ni oriental ni occidental*? Que signifie cette expression pour le moins bizarre? On peut, je crois, trouver la réponse à cette question en se reportant au texte de Zacharie. Nous avons vu qu'il y est parlé, non pas d'un, mais de deux oliviers, qui s'élèvent, l'un à droite, l'autre à gauche de la *menôrah* ou de la *gullah* de la *menorah*. Les expressions employées pour désigner ici la droite et la gauche sont, on se le rappelle, ימין et שמאל. Que s'est-il produit? En passant de bouche en bouche — bouches aux parlers sémitiques différents — la tradition qui reposait sur le texte de ce verset s'est altérée; Mahomet devait la tenir, comme tant d'autres, de quelque Juif de son entourage, qui lui aura traduit tant bien que mal le texte qu'il citait probablement de mémoire. D'une part, les deux oliviers se sont réduits à un seul; d'autre part, les mots שמאל = شمال et ימין = يمين, ayant respectivement, aussi bien arabe qu'en hébreu, par suite du mode d'orientation des Sémites, le double sens de *gauche* = *nord*, et de *droite*, = *sud*, c'est le second de ces deux sens qui a prévalu; il s'est imposé à Mahomet; de là, son olivier unique qui, n'étant comme il le dit, ni à l'Est ni à l'Ouest, doit être alors au nord *ou* au sud: en effet, étant seul, il ne saurait être à la fois au Nord *et* au Sud. Nord et Sud par rapport à quoi? Mahomet a dû être fort embarrassé; pensant avoir affaire à un olivier unique, il lui semblait, à juste titre, matériellement impossible d'assigner à ce même

arbre deux positions diamétralement opposées, que ce fût droite et gauche ou nord et sud. Il s'est tiré d'embarras par une échappatoire. Croyant qu'il s'agissait d'une question d'orientation, il a exclu nommément deux des quatre points cardinaux qui lui semblaient être hors de cause, à savoir l'Est et l'Ouest; il ne restait plus alors en ligne que les deux autres, le Sud et le Nord (autrement dit la droite et la gauche), et ceux-ci se trouvaient désignés virtuellement, dans sa pensée, par la prétérition même dont ils sont l'objet. D'un autre côté, comme il hésitait naturellement entre ces deux derniers, n'ayant qu'un arbre à caser au lieu de deux, il estima prudent de laisser le choix en se tenant dans le vague, expédient auquel il recourt plus d'une fois... والله اعلم

III

A l'appui des explications qui précèdent, il n'est pas indifférent de constater que la question de l'olivier semble avoir toujours beaucoup préoccupé Mahomet. La chose se comprend, si l'on considère que cet arbre fournit à l'homme un des plus précieux produits pour l'alimentation, l'éclairage et bien d'autres usages encore. Ce n'est que sur le tard que les Arabes ont été à même d'en connaître et d'en apprécier les bienfaits. L'olivier, inexistant dans le pays des Nabatéens, comme nous l'avons vu, ne poussait pas davantage dans la région occupée par leurs successeurs. Le nom même que ceux-ci lui ont donné est étranger à leur parler propre; ils l'ont emprunté, comme tant d'autres, à l'araméen[1], à cette langue, sœur philologiquement de la leur, mais autrement riche, où les Arabes ont puisé la majeure partie des mots qui leur manquaient pour désigner des choses, voire des idées, qu'ils ignoraient ou dédaignaient, avant d'avoir pénétré en conquérants et s'être établis en

1. Cf. Fraenkel, *Die aramäische Fremdw.*, p. 147.

maîtres dans le milieu de la haute culture syrienne, ou, pour parler plus exactement, syro-hellénique.

C'est au dehors, aux territoires plus favorisés de la Syrie byzantine, — où l'arbre était méthodiquement cultivé, et sur une grande échelle — que Mahomet a dû ce qu'on pourrait appeler la révélation de l'olivier. De là, la place importante qu'il lui accorde dans le Coran. En dehors du verset étudié plus haut, où il l'appelle « l'arbre béni », il le mentionne avec éloge à plusieurs reprises. Il ne l'oublie jamais quand il énumère avec complaisance les divers produits de la terre qui procurent l'abondance aux hommes[1]. Il lui assigne même une place significative dans une de ces formules d'adjuration dont il affectionnait le tour solennel et où souvent sont prises à témoin les choses les plus inattendues :

والتين والزيتون * وطور سينين * وهذا البلد الامين

(J'en jure) par le figuier et par l'olivier ; par le Mont Sinaï (*Toûr Sînîn*) ; par ce territoire sûr (de la Mecque)[2].

Il lui attribue une origine divine. C'est une création spéciale d'Allah :

وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين

(Nous créâmes aussi) un arbre qui sort du Sinaï (*Toûr Sainâ*), qui produit l'huile (*douhn*) et un suc comestible[3].

Bien que dans ce dernier passage l'olivier ne soit pas désigné, comme il l'est d'ordinaire ailleurs dans le Coran, par son nom spécifique d'origine araméenne, *zaïtoûn*, on ne saurait douter, de l'identité de l'arbre, d'après la définition qui en est donnée. Peut-être bien y a-t-il à chercher dans l'emploi de cette expression périphrastique un indice de la date relativement récente de l'introduction dans le dialecte koreichite des mots araméens זית, זיתון ; peut-être y faisaient-ils encore figure de néologismes.

1. Cf. par exemple, *Sourates* 6 : 99, 142, 16 : 11.
2. *Sourate* 95 : 1, 3.
3. *Sourate* 23 : 20.

La même observation est applicable au mot *douhn*[1] employé ici au lieu de *zait* pour désigner l'huile. *Douhn* est proprement la « graisse », c'est-à-dire une des substances qui tenaient lieu de l'huile d'olive chez les peuples n'ayant pas celle-ci à leur disposition, ce qui, ainsi que je l'ai donné à entendre plus haut, paraît avoir été le cas des Arabes à l'époque de Mahomet.

Ce verset est encore intéressant sous un autre rapport. La création de l'olivier y est localisée au Mont Sinaï. Voilà qui est quelque peu surprenant. A première vue, le Sinaï, avec ses masses rocheuses et stériles, ne semble pas particulièrement qualifié, pour mériter l'honneur que lui fait Mahomet. Cependant l'affirmation est formelle. Elle a fait fortune dans la tradition musulmane. Un auteur du xe siècle, Moqaddesi, nous dit en effet :

> Les chrétiens ont un monastère sur le Mont Sinaï, entouré de champs bien cultivés; là poussent des oliviers qu'on dit être ceux mentionnés par Allah dans le Coran, où il y a un passage[2] concernant « l'arbre béni, l'olivier qui n'est ni à l'Est ni à l'Ouest ». Les olives de ces arbres sont envoyées en présents aux rois[3].

Sans doute, il est permis de croire que les moines grecs du vieux et célèbre couvent du Sinaï, placé aujourd'hui sous l'invocation de sainte Catherine, avaient pu introduire dans ses dépendances, pour leurs besoins personnels, la culture de l'olivier, en même temps que celles d'autres arbres fruitiers ou de plantes potagères. Déjà, vers l'an 365, un moine égyptien, l'abbé Silvanos, qui s'était fixé pendant quelque temps au Sinaï pour y mener la vie ascétique, y cultivait un jardin. Quelques années plus tard, le pèlerin Ammonios, y trouva groupés de nombreux anachorètes qui ne vivaient que de dattes, de baies,

1. Lui aussi d'origine araméenne : דהן. Le mot arabe s'applique à toute espèce de corps gras, de provenance animale ou d'extraction végétale, graisse, beurre, huiles essentielles ou autres onguents, etc.

2. Il est curieux que l'auteur ne vise textuellement que le passage de notre *Sourate* 24 : 35; il avait sûrement aussi en vue celui, beaucoup plus typique, de la *Sourate* 23 : 20, que je viens de citer.

3. Cf. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 73.

et autres fruits de ce genre; il est vrai qu'ils n'avaient alors ni vin, ni huile, ni pain[1].

Le régime de ces pieux végétariens semble s'être quelque peu amélioré par la suite En effet, la pèlerine anonyme, qu'on a cru d'abord être sainte Sylvie, et dont j'aurai à invoquer tout à l'heure, et pour d'autres renseignements, les précieux témoignages, signale auprès et autour de leurs établissements religieux, des plantations d'arbustes et d'arbres à fruits dont ils tiraient parti pour leur ordinaire[2]. Un peu plus loin, elle nous parle d'un très beau jardin, bien arrosé, qui s'étend devant l'Église du Buisson Ardent, et où elle prit même une collation en compagnie de ses hôtes vénérables[3].

Cet état de choses semble s'être maintenu jusqu'à nos jours, à en juger par les descriptions des pèlerins des derniers siècles[4] et des voyageurs modernes. Je me bornerai à citer celle que donne M. Bénédite[5] :

Le *Jardin*[6] prolonge le couvent du côté nord... et a été disposé en terrasses plantées d'arbres à fruits, en très grand nombre et de toutes sespèces. On voit là de magnifiques amandiers, des abricotiers, des pommiers, des cognassiers, des

1. Voir pour les sources citées, Robinson, *Palaestina*, I, pp. 200 et suiv. Cf. Ritter, *Erdkunde*, *Sinaï-Halbinsel*, p. 598 et suiv.

2. *Itinera Hierosolym.*, ed. Geyer, p. 40 : « Nam cum ipse mons Syna totus petrinus sit, ita ut nec fruticem habeat, tamen deorsum prope radicem montium ipsorum, id est seu circa illius qui medianus est, seu circa illorum qui per giro sunt, modica terrola est ; statim sancti monachi pro diligentia sua arbuscula ponunt et pomariola instituunt vel orationes et juxta sibi monasteria, quasi ex ipsius montis terra aliquos fructus capiant, quos tamen manibus suis elaborasse videantur. »

3. *Op. c.*, 42 : « Hortus gratissimus, habens aquam optimam, abundantem, in quo horto ipse Rubus est... et sic quia sera erat, gustavimus nobis loco in horto ante Rubum, cum sanctis ipsis. »

4. Voir les extraits donnés par Ritter, *op. c.*, pp. 602-606, avec des observations interessantes sur les conditions climatériques et géographiques de ces entreprises horticoles et arboricoles au Sinaï; remarquer en particulier, pp. 629-631, ce qui concerne l'olivier, qui y a été introduit artificiellement et n'est pas là dans son habitat normal.

5) *La péninsule sinaïtique*, extr. du *Guide-Joanne* : *Syrie-Palestine* (1891), p. 730.

6) C'est ce qu'on appelle en arabe le *Boustân*, mot emprunté au persan et signifiant *verger*.

mûriers, des *oliviers*, des vignes, et toutes sortes d'arbustes, le tout donnant des fruits excellents.

Dans ces conditions on pourrait donc, à la rigueur, se demander si ce n'est pas de là que serait venue à Mahomet l'idée, assez surprenante, il faut l'avouer, de localiser au Sinaï la création de l'olivier par Allah. Aurait-il connu, soit *de visu*, soit par ouï-dire, ce petit éden artificiel dû à l'industrieux labeur des moines condamnés à vivre sur ce roc dénudé, et où, au milieu d'autres essences variées, poussait le précieux arbre à huile?

Il n'est guère probable que Mahomet, malgré sa vénération particulière pour Moïse et la Montagne sainte, ait jamais eu l'occasion d'aller de sa personne au couvent du Sinaï.

Le Sinaï, il est vrai, figure bien, ainsi que Bethléem, comme une étape de l'itinéraire de son fabuleux voyage nocturne dont j'aurai à parler plus loin[1]. Mais on comprend sans peine ce que peut valoir ce détail fantaisiste dû à l'imagination de quelque *mouhaddith* brodant sur un thème déjà plus que sujet à caution par lui-même. Quant à la prétendue lettre de Mahomet dans laquelle, au dire des moines actuels, il remerciait leurs prédécesseurs pour l'accueil hospitalier qu'il aurait trouvé auprès d'eux, il va de soi qu'elle ne saurait être prise au sérieux; c'est un document apocryphe invoqué en cas de besoin, comme sauvegarde, par les intéressés pour se concilier la bienveillance des autorités musulmanes[2]. D'ailleurs, le Sinaï, qui tient assurément une grande place dans ses préoccupations religieuses, était tout à fait en dehors de la région de son parcours ordinaire comme caravanier; ses itinéraires qui avaient Bosra comme

1. Cf. *infra*, p. 213.
2. L'original (!) conservé au couvent jusqu'à la conquête de l'Égypte par le sultan Selim I en 1517, aurait été envoyé alors à Constantinople, contre la remise d'une copie conforme, copie qu'on montra encore à Burckhardt au commencement du siècle dernier en lui racontant, qu'à chaque avènement d'un nouveau sultan, le pacha d'Égypte avait ordre de délivrer un firman confirmatif de la teneur de ce document. Cf. Ritter, *op. c.*, p. 613.

point de direction, et peut-être pour *terminus*, ne devaient guère s'écarter de la ligne du Darb el-Hâdj actuel, ou route des pèlerins musulmans, qui court dans l'Est, reliant Damas à la Mecque et laissant bien loin dans l'Ouest le massif sinaïtique. Tout au plus, aurait-il pu faire à un moment donné une pointe sur Jérusalem..... et encore[1]!

Reste alors l'hypothèse que Mahomet aurait tout bonnement recueilli des renseignements de la bouche d'une ou plusieurs personnes de son entourage, d'origine chrétienne ou non, qui connaissaient les lieux pour les avoir visités, en voyageurs ou en pèlerins, ou bien qui en avaient eux-mêmes entendu parler par d'autres. Sans doute, la chose n'est pas invraisemblable en soi, et cela suffirait pour expliquer que, sur la foi d'informations de seconde ou troisième main, il se soit cru autorisé à situer au Sinaï la création de l'olivier par Allah.

Je me demande toutefois s'il ne faudrait pas faire intervenir dans la question un autre élément, qui ne serait d'ailleurs pas inconciliable avec cette hypothèse, à savoir quelque confusion entre le Mont Sinaï — le *Toûr Sînâ* — et le Mont des Oliviers — le *Toûr Zeîtâ*, ou *Toûr Ez-Zeîtoûn*[2]. Ces deux montagnes, également saintes, à des titres divers, dans les traditions juives et chrétiennes, portent le nom générique de *Toûr*, mot d'origine araméenne voulant dire « montagne »[3]. En dehors de

1. Voir sur ce point ce que dirai plus loin (p. 213).

2. Cette dernière forme apparaît dans le vieux document arabe chrétien relatif à la prise de Jérusalem, par les Perses, que j'ai étudié jadis (*Rec. arch. or.*, II, 148).

3. Les Arabes n'ignoraient pas que ce mot est d'origine araméenne — ou comme ils disaient – « hébraïque » (Yaqoût, *Mochtarik*, s. v.). Il entre dans la composition de nombreux toponymes, syriens et autres. Yâqoût n'en relève pas moins de sept, parmi lesquels on peut citer, en dehors du Sinaï et du Mont des Oliviers : *Toûr Hâroûn* = le Mont Hor (lieu de sépulture d'Aaron); *Et-Toûr* = le Garizim des Samaritains; *Djebel Et-Toûr* (tautologie) = le Mont Tabor (ce dernier est curieusement confondu avec le Sinaï par 'Ali-el-Héraouî, égaré par la synonymie du toponyme *Toûr*. On remarquera que *Et-Toûr*, le mont Garizim des Samaritains, était aussi appelé par eux *Djebel Zaita*, le « Mont des Oliviers », pour faire pièce à celui de Jérusalem, dont ils revendiquaient même pour leur propre ville le nom spécifique *El-Qouds*, « la (ville) sainte ». (Cf. pour plus de détails, Le Strange, *op. c.*, pp. 72-75, 512, 513).

leurs noms spécifiques respectifs elle sont très souvent désignées l'une et l'autre simplement par l'appellation générique *Toûr*, ou *Et-Toûr*, employée κατ' ἐξοχήν[1]. Il est certain que l'attribution de l'olivier à celui des deux *Tour* homonymes qui était essentiellement et par définition la « Montagne des Oliviers » — serait beaucoup plus naturelle; et peut-être bien est-ce, en effet, à Jérusalem qu'il convient de restituer l'honneur fait au Sinaï. Le quiproquo a pu être favorisé dans une certaine mesure par la façon dont le *figuier, l'olivier*, le *Mont Sinaï* et le territoire sacré de la Mecque sont étroitement associés dans l'adjuration qu'on lit au verset coranique cité plus haut[2]. On peut en rapprocher à ce point de vue un ancien *hadîth* rapporté par Abou Horeîra et attribuant ces paroles au prophète :

Parmi les villes, Allah en a choisi quatre : la Mecque, qui est la Cité par excellence (البلدة). Médine qui est le Palmier (النخلة), Jérusalem qui est l'*Olivier* (الزيتونة), et Damas qui est le *Figuier* (التين)[3].

Un autre *hadîth* de même source vise encore plus formellement le verset en question et a toute l'allure d'un véritable commentaire :

Le Figuier, c'est la mosquée de Damas; l'Olivier, c'est le *Tour Zeita* (Mont des Oliviers) — la mosquée de Jérusalem; et le *Toûr Sînîn* (Sinaï), c'est la montagne où Allah s'entretint avec Moïse[4].

Les deux *Tour* sont rapprochés ici d'une façon frappante et bien propre à faire comprendre comment l'olivier a pu passer de l'un à l'autre, c'est-à-dire du Mont des Oliviers au Mont Sinaï.

1. C'est le cas, aujourd'hui encore, pour le Mont des Oliviers, qu'on n'appelle jamais autrement, à Jérusalem, que *Djebel Et-Toûr*, sans autre adjonction.
2. *Supra*, p. 200.
3. Moudjir ed-Dîn, *El-ouns el-djelîl*, édition arabe du Caire, p. 407.
4. *Id.* p. 410. On retrouve encore un écho affaibli et quelque peu déformé de ces *hadîth* chez Yâqoût (*Mo'djem*, I, 911), qui fait de *Tîn* et *Zeitoûn* deux montagnes de Syrie; ou bien de la première, la mosquée de Noé, de la seconde, la montagne de Jérusalem.



IV

Je dois revenir maintenant sur une question d'un autre ordre, à laquelle je n'ai fait que toucher en passant. Elle mérite, elle aussi, qu'on s'y arrête. Si Mahomet a emprunté à la tradition judéo-chrétienne le fond même de sa parabole, il semble s'en être écarté, de propos délibéré, en ce qui concerne la forme du luminaire qui y tient de part et d'autre une place importante. Le chandelier à sept branches de la vision de Zacharie a disparu. Il est remplacé dans le Coran par un appareil d'éclairage qui joue sensiblement le même rôle au regard de l'olivier, mais est d'un genre tout différent. Comme je l'ai fait remarquer plus haut, Mahomet le décrit avec une complaisance et un effort de minutie technique donnant l'impression d'une description faite *de visu*.

L'a-t-il réellement vu de ses propres yeux, ou bien ne fait-il que reproduire la relation de quelque témoin oculaire? Nous aurons tout à l'heure à examiner ce point de plus près. Dans un cas comme dans l'autre, où, et dans quelles conditions, soit le prophète, soit son informateur, appartenant à des milieux relativement incultes, ont-ils pu voir cette lampe qui, dans sa nouveauté, devait être vraiment pour eux une lampe merveilleuse? J'inclinerais à croire que c'est dans quelque église ou basilique byzantine, visitée au cours d'un voyage dans des régions de la Syrie plus civilisées que celle du Hedjâz.

Le brillant luminaire du culte chrétien a, d'ailleurs, toujours frappé les Arabes antéislamiques. Il en est fréquemment question chez les anciens poètes; ils en parlent avec admiration et tirent mainte métaphore pittoresque du *misbâh* « à l'huile » et du *qandîl* des « moines »[1].

1. On trouvera dans le mémoire précité de M. Guidi (pp. 601, 602) plusieurs passages caractéristiques à cet égard. J'y relève, entre autres, deux vers d'Imroulqais, où le poète après avoir comparé le visage de sa belle à la lampe

Nous savons, en effet, que les sanctuaires chrétiens de cette époque déployaient un luxe inouï de luminaire, à l'aide des appareils les plus variés, depuis la lampe simple, jusqu'au lampadaire, voire jusqu'au véritable lustre, sans préjudice des cierges, bien entendu. Le verre entrait même pour une large part dans la fabrication de ces riches appareils d'éclairage[1]; ce détail n'est pas indifférent pour l'élucidation du sujet qui nous occupe.

Ce sont les anciennes relations de pèlerinage en Terre sainte qui nous fournissent à cet égard les informations les plus instructives et les plus topiques. Par le récit de ce qui se passait dans les sanctuaires de Jérusalem elles permettent de se faire une idée de ce que devait être à cette époque l'éclairage intensif des églises en d'autres lieux, particulièrement dans l'Orient syrien. Parmi ces relations il faut mettre en première ligne celle de la pèlerine anonyme, arbitrairement dénommée Sainte Sylvie, puis Sainte Ethérie.... en attendant mieux. Ce précieux document, dont j'ai déjà eu à faire usage plus haut[2] à propos du Sinaï et qu'on a voulu tout d'abord reporter au IVe, mais qui peut, à mon avis, descendre jusqu'au Ve, voire au VIe siècle[3], nous peint avec une rare fidélité et beaucoup de pittoresque la vie religieuse et les pratiques du culte qui subsistèrent sûrement encore à Jérusalem au moins jusqu'au moment de la

(*mendra*) d'un moine pieux, dit que « les étoiles ressemblent aux lampes des moines » :

والنجوم كأنها مصابيح رهبان

L'image rappelle textuellement — aux « moines » près — celle employée par Mahomet dans les passages cités plus haut (p. 186, n. 5).

1. Entr'autres renseignements catégoriques à cet égard, il suffit de rappeler les vers bien connus qu'écrivait déjà au IVe siècle le poète chrétien Prudence (*Cathem. hymn.* V, 141). Il semble même que Paulin de Nola parle de lustres avec pendentifs de verre formant girandoles mobiles. Voir, au surplus, sur cette question spéciale l'article de De Waal dans la *Real-Encycl. Christ. Alterth.* de Krauss (II, 271, 272; cf. p. 295), et surtout, dans l'ouvrage magistral de Rohault de Fleury cité plus haut (p. 191), le chapitre intitulé *Lampes* (t. VI, p. 1-33), avec les planches afférentes.

2. *Supra*, p. 202.

3. Cf., pour la question chronologique, mon *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 128-144.

prise de la ville sainte par les Perses en 616[1]. La pieuse pèlerine décrit dans le plus grand détail, après y avoir pris part personnellement, les cérémonies solennelles célébrées par le clergé grec dans la basilique constantinienne, aux sanctuaires de l'Anastasis et du Golgotha, ainsi que dans l'église de la Vierge à Gethsémani. Elle ne tarit pas sur l'abondance et l'éclat du luminaire, représenté sous les formes les plus variées et en quantités innombrables : *cerei*, *cereofala*, *candelae*, *cicindelae*, *lucernae*. Il semble qu'elle en ait été littéralement éblouie. Il ne sera pas inutile de donner ici les passages les plus caractéristiques à cet égard[2].

Hora autem decima, quod appellant hic licinicon [3] nam nos dicimus lucernare, similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum .... dicuntur etiam psalmi lucernares (p. 72).

Candelae autem vitreae ingentes ubique plurimae pendent et cereofala plurimae sunt tam ante Anastasim quam etiam ante Crucem, sed et post Crucem... . ad Anastasim, ubi jam luminaria infinita lucent (p. 73).

In Anastase... ubi luminaria jam supra modo lucent.... Numerus autem vel ponderatio de ceriofalis vel cicindelis aut lucernis... nunquid vel aestimari aut scribi potest? (p. 76).

In Gessamani. Candelae autem ecclesiasticae super ducentae paratae sunt (p. 86).

Ce qui est particulièrement intéressant pour nous, c'est la mention de ces nombreuses *lampes en verre*, de grande taille, qui étaient suspendues partout : « candelae vitreae ingentes ubique pendent ». Il n'y a pas de doute possible sur ce qu'il faut entendre ici par *candela* ; comme on pourrait être tenté de le supposer *a priori*, d'après le sens étymologique du mot d'où vient notre français « chandelle », ce n'est pas un cierge, une bougie, qui, en l'espèce, aurait été dans une lanterne à parois de verre; c'est bel et bien une lampe, une véritable lampe alimentée à l'huile. La pèlerine distingue nettement les *candelae*

1. A noter qu'à cette époque Mahomet devait avoir dans les 45 à 46 ans.
2. Je suis le texte des *Itinera hierosolymitana*, éd. Geyer.
3. Déformation de λυχνικόν; c'est notre office dit encore aujourd'hui « lucernaire ».



des cierges, *cerei, cereofala*[1]. Elle est, du reste, en cela d'accord avec la terminologie en usage de son temps. Les témoignages abondent sur ce point[2].

A ceux que je rappelle en note j'en ajouterai un qui est bien en situation et qui achève de montrer que le sens de « lampe » pour *candela* était encore courant au XIIe siècle, justement dans le milieu hiérosolymitain. Une relation anonyme, conservée par Paul Diacre, décrivant la Qoubbet es-Sakhra devenue le *Templum Domini* des Croisés, dit qu'au milieu de l'édifice, au-dessus de la roche (la Sakhra des Musulmans), est suspendue une *candela* en or dans laquelle se trouve du sang du Christ. La légende vise ici clairement le vase du Saint Graal ; il s'en suit que la *candela* ne saurait être qu'un récipient pouvant, comme le fait une lampe, contenir une substance liquide[3].

Il est intéressant de constater que sur ce point de philologie les Orientaux sont pleinement d'accord avec l'usage occidental. Le mot *candela* a pénétré de bonne heure dans les langues sémitiques par l'intermédiaire de la transcription grecque κανδήλα[4],

1. Sur les *cereofala,* voir les explications du *Glossaire* de Du Cange, s. v. *cereophalum.*

2. Voir à ce sujet le *Glossaire* de Du Cange, aux articles *candela, cicindela* (et, subsidiairement, *cereofalum*). J'en extrais, en y renvoyant pour les références, quelques citations tout à fait décisives : « lucernae argenteae, cereofala, *candelae breves aenae*... cum catenis suis » — « ex *oleo de candela S. Sepulcri* » — « *candela olei* » — « de *oleo candelae vitreae* — « κανδῆλαι ὑαλιναί » etc. On remarquera particulièrement la mention de ces « candelae » *en verre.* Elle doit être rapprochée de celle des *cicindelae*, dont parle aussi notre pèlerine et qui semblent être une variété de *candelae* ; les deux mots même doivent avoir quelque lien étymologique ; les *cicindelae, cicendelia,* étaient également des lampes à huile, et elles aussi pouvaient être *en verre* : « aut cereoleos aut *oleum* quod in *cicindelibus* mittatur » — « quae *cicindelia, vitreas lampades* vocamus » — « *cicindilia vitrea* singulae ardentia ex *oleo olivæ* quotidie » — « de *oleo cicindeli* qui ad ipsum sepulcrum quotidie accenditur ». Sur une étymologie possible de ce mot voir l'observation qui sera faite plus loin p. 210, note 1.

3. « Super saxum in medio templi pendet candela aurea, in qua est sanguis Christi » (*Itin. hierosol.*, p. 108).

4. Cette accentuation me paraît préférable à celle de κάνδηλα qu'on emploie couramment ; elle est justifiée par la forme même des transcriptions araméennes et arabe qui appuient sur la seconde syllabe, l'*êta* étant naturellement frappé d iotacisme.



qui est devenue קנדילא en araméen et قنديل[1] en arabe. Là aussi ces mots s'appliquent constamment à la lampe, et non pas au cierge[2].

On voit par ces détails que les lampes à huile, qu'elles fussent en verre ou en d'autres matières, avaient une place prépondérante dans l'illumination diurne et nocturne des sanctuaires de Jérusalem. Cet éclairage intensif devait naturellement nécessiter une consommation d'huile formidable. On peut s'en faire une idée par le fait que l'impératrice Eudocie, retirée à Jérusalem, où elle mourut en 460, répandant ses bienfaits sur les établissements religieux, fit don à l'église du Saint-Sépulcre, à l'occasion des fêtes de Pâques, de 10.000 mesures d'huile[3].

L'usage d'illuminer ainsi *a giorno* les sanctuaires de Jérusalem ne semble pas y avoir décliné après le passage de notre pèlerine. C'est ce qui résulte de certains témoignages de pèlerins ultérieurs qui nous font descendre, il est vrai, à une

1. La prononciation actuelle est *qandîl*; il semble qu'elle ait été à l'origine : *qindîl*, sous l'influence du *î* long de la deuxième syllabe. Cette dernière vocalisation pourrait-elle jeter quelque lumière sur ce nom d'aspect assez bizarre, *cicindela*, *cicindele*, *cicindile*, dont j'ai parlé plus haut et qui semble bien être quelque peu apparenté à *candela*? Serait-ce un composé hybride, contracté de *cici-candela*, qui aurait pu se former dans le milieu chrétien de l'Égypte byzantine? La *cicindela* aurait été alors primitivement une lampe alimentée à l'huile de κίκι (que ce soit le *ricin* ou autre), conformément à l'habitude égyptienne attestée par les auteurs classiques.

2. Pour le *qandîl* araméen, voir, par exemple, les curieux passages talmudiques cités dans le *Neuhebr. und chald. Wœrterb.* de J. Levy (*s. v.* et *s. v.* שאשיתא et עששיתא). Il résulte même clairement de l'un d'eux que le *qandîl* était rempli d'eau jusqu'à une certaine hauteur, et qu'au-dessus de l'eau surnageait une couche d'huile où brûlait la mèche, procédé connu déjà dans l'antiquité et qui rappelle tout à fait celui de nos veilleuses modernes. En arabe le nom du cierge est proprement شمعة (cire); *qandîl* est toujours la lampe. Par exemple, la « lampe merveilleuse » d'Aladin, dans le conte fameux des *Mille et une Nuits* (*Notices et extr. des MS*, t. 28, pp. 247, 298) est un *qandîl* en cuivre alimenté par l'huile, ou une substance fluide similaire; elle y est qualifiée aussi parfois de منارة (cf. la *menôra* juive).

3. Nicéphore, *Hist. Eccl.*, XIV, 50. On sait, d'ailleurs, que c'était faire œuvre pie, en Occident aussi, que de créer des fondations pour fournir l'huile destinée aux lampes des tombeaux des saints et martyrs, ainsi que des églises en général (cf. à ce sujet Krauss, *op. c.*, II, p. 325). Sur ce point encore l'islamisme a emboîté le pas au christianisme (cf. *infra*, p. 222, n. 2).

époque postérieure à la prise de Jérusalem par les Perses, à la mort de Mahomet, et même à la conquête musulmane en 638. Ces témoignages n'en contiennent pas moins quelques données intéressantes méritant d'être relevées, d'autant plus qu'ils sont applicables peut-être à une période un peu antérieure ; il ne faut pas oublier, en effet, qu'alors comme aujourd'hui, les auteurs de ces guides pieux ne se faisaient pas scrupule de reproduire parfois servilement les dires de leurs devanciers.

Adamnan, qui avait rédigé la relation d'Arculfe sous la dictée de celui-ci, vers l'an 670, décrit une grande « roue » en bronze, garnie de lampes et suspendue au-dessus du Golgotha[1]. Bède le Vénérable en parle après lui; il spécifie en plus le nombre des lampes (douze), qui y brûlaient jour et nuit[2].

Ailleurs, Adamnan, décrivant l'église de l'Ascension sur le Mont des Oliviers, où l'on montrait la trace des pieds de Jésus, nous dit que ces vestiges sacrés, entourés d'une balustrade circulaire en bronze, sont éclairés par une grande lampe suspendue qu'on manœuvre à l'aide de poulies et qui brûle jour et nuit[3]. Nous retrouvons de nouveau ici la description de Bède[4], qui entre encore dans de plus grands détails. Outre la grande lampe centrale, à poulies, il y a, nous dit-elle, dans la face occidentale[5] de l'église, huit fenêtres devant lesquelles sont suspendues autant de lampes dont l'éclat rayonne à travers le verre jusqu'à Jérusalem. Dans la nuit de la fête de l'Ascension, il y a une telle quantité de lampes allumées que le mont et les lieux

1. Cujus in superioribus grandis quaedam aerea cum lampadibus rota in funibus pendet (*Itinera hierosolym.*, p. 233). C'est tout à fait la *corona lucis* rituelle.

2. Pendente magna de super aerea rota cum lampadibus... ubi die noctuque XII lampades ardent (*id.*, p. 304).

3. Ingentis claritudine lampadis supra eamdem *rotam* in trocleis pendentis die et nocte flammantis inluminantur (*id.*, p. 247).

4. Pendente desuper in trochleis magna lampade totaque die et nocte lucente. In occidentali eiusdem ecclesiae parte fenestrae octo totidemque e regione lampades in funibus pendentes usque Hierosolimam per vitrum fulgent... Tot ibi nocte illa (in die Ascensionis) lucernae ardent, ut non inlustrari tantum, sed et ardere mons et supposita loca videantur (*id.*, 310).

5. Par conséquent, regardant Jérusalem.

situés au-dessous n'en sont pas seulement éclairés, mais semblent être en feu.

Ce passage donnerait à croire que ces renseignements sont empruntés par Bède et son fidèle interprète à quelque description des lieux saints antérieurs à la prise de Jérusalem par Omar. Il serait bien extraordinaire, en effet, que les Musulmans, malgré les ménagements relatifs dont ils usèrent au début vis-à-vis des chrétiens, eussent toléré une pareille orgie de lumières ; elle implique un plein exercice du culte, et aurait vraisemblablement porté ombrage à la vénération des conquérants pour la Sakhra dominée par le Mont des Oliviers. C'est même à se demander, pour des raisons d'un autre ordre, si on ne nous décrit pas ici un état de choses encore un peu plus ancien, c'est-à-dire antérieur à l'invasion perse qui, en 614, avait ravagé les sanctuaires de la Ville sainte. J'ai peine à croire que, malgré le zèle méritoire qu'il déploya pour réparer les ruines, le patriarche Modestos, non plus que son successeur Sophronios qui, quelques années plus tard, en 638, devait avoir la douleur de livrer Jérusalem au calife Omar, aient eu les moyens et le loisir de rendre leur antique splendeur aux églises saccagées par les hordes perses et leurs auxiliaires juifs. Nous savons qu'on dut se borner à des restaurations hâtives et partielles[1].

V

Quoi qu'il en soit, si jamais Mahomet avait mis les pieds à Jérusalem comme visiteur ou pèlerin, nulle part ailleurs, on l'avouera, il n'aurait trouvé, pour la lampe décrite par lui *con amore*, de modèle meilleur qu'un des spécimens offerts alors à profusion par les églises de la ville sainte. Mais le prophète

1. C'est dans cette période critique, qui ne dura pas 25 ans, que se place l'épisode glorieux, mais éphémère, de la réintégration de la Sainte Croix reprise aux Perses par l'empereur Héraclius. Sur les divers évènements qui s'y sont succédé, voir les témoignages historiques réunis par Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, pp. 241 et suiv.

a-t-il pu réellement, au cours de son existence, y aller de sa personne? Sans doute, la chose n'est pas impossible; toutefois nous n'avons sur ce point aucun témoignage qui permette de l'affirmer. Tout ce que nous savons, c'est qu'il attachait la plus grande importance à Jérusalem, puisqu'à un certain moment, peu s'en fallut qu'il n'en fît le pôle religieux de l'islam, de préférence à la Mecque, pour l'orientation de la *qibla*. Il affectait d'être parfaitement informé des choses de la ville sainte des chrétiens et des juifs. C'est ce qu'atteste la curieuse tradition du fameux voyage nocturne relaté à la sourate XVII et sur lequel la tradition des plus anciens exégètes musulmans s'est donné libre carrière[1]. On s'en rappelle l'essentiel. Une certaine nuit, Mahomet est transporté miraculeusement, par l'ange Gabriel, de la Mecque à Jérusalem, sur la monture fantastique el-Borâq, aux ailes chimériques; arrivé sur la roche sacrée de la Sakhra à El-Aqsâ, il opère alors son ascension jusqu'au septième ciel par une échelle de lumière[2] au haut de laquelle il est reçu par Allah. Puis, il revient à la Mecque dans les mêmes conditions, l'aller et le retour s'étant effectués dans l'espace d'une seule nuit. Du vivant même du prophète, il semble que le récit extraordinaire de Mahomet ait soulevé des objections de tout genre jusque dans son entourage. Les avis étaient partagés; pour les uns il s'agissait d'une vision, d'un rêve, ayant duré ce que souvent durent les rêves, quelques secondes[3]; pour les autres, au contraire, d'un fait réel, d'un vrai miracle, avec transport corporel du prophète. Quelques esprits forts de l'époque, tels que l'incrédule Abou Djahl, l'adversaire déclaré de Mahomet, lui posèrent même des colles, qu'on me passe

1. D'après quelques commentateurs il aurait même vu du pays en route, notamment le Sinaï, Hébron et Bethléem.

2. Imitation évidente de l'échelle du songe de Jacob à Bethel (Genèse 28 : 12, 13). Il est intéressant de constater qu'à l'époque des croisades, l'épisode biblique était localisé justement au *Templum Domini*, c'est-à-dire à la Sakhra, où l'on voulait reconnaître Bethel (Cf. Saint Jérome, *Bethel*, « domus Dei »).

3. Voir ce détail piquant du pot d'eau qui était sur le point de se renverser au moment du transport de Mahomet et que celui-ci a juste le temps d'arrêter dans sa chute et de remettre d'aplomb à son retour instantané.

l'expression, en lui demandant des précisions sur ce qu'il avait pu voir à Jérusalem. Mahomet se tira de l'épreuve à son honneur, malgré quelques hésitations attribuées au fait qu'il n'avait vu les choses qu'en passant, et de nuit. Abou Bekr « le véridique », qui, lui, connaissait Jérusalem pour y être réellement allé par des moyens naturels, vint apporter au prophète le précieux appui de son témoignage, en se portant garant de l'exactitude des descriptions de celui-ci, descriptions censément faites *de visu*, mais peut-être bien, au fond, à lui inspirées plus ou moins par les récits de son beau-père. En tout cas voilà, soit dit en passant, un personnage qui, si Mahomet n'était jamais allé lui-même qu'en rêve à Jérusalem, était en état de lui donner des renseignements de première main sur le luminaire des églises qu'il n'avait pu manquer d'y voir et admirer. Il n'est pas le seul. Il y a aussi, entr'autres, Tamîm ed-Dâri, dont je parlerai plus au long tout à l'heure.

Du reste, Mahomet, avait chez les Musulmans de la première heure, la réputation d'être très ferré sur les choses de Jérusalem. Nous avons à cet égard une indication significative, si le fait est exact, dans un incident de l'entrée d'Omar à Jérusalem. La ville prise, le premier soin du calife est d'enjoindre au patriarche Sophronios, qui lui en avait ouvert les portes, de le conduire incontinent sur l'emplacement de l'ancienne « mosquée de David », autrement dit l'ancien temple juif. Le patriarche veut lui donner le change ; il le mène d'abord à l'église du Saint-Sépulcre, en lui disant que c'est là. Le calife examine le lieu et s'écrie : « tu en as menti ! car le prophète m'a fait la description de la mosquée de David, et il en résulte qu'elle n'est pas là ». Répétition de la même scène à l'église de Sion. Enfin, conduit sur l'emplacement de la roche sacrée, de la Sakhra, ignominieusement recouverte d'un tas d'ordures, le calife, après l'avoir examiné longuement, s'écrie cette fois : « Allah est grand ! Par celui qui tient mon âme dans ses mains, voici vraiment la mosquée de David telle que nous l'a décrite le prophète ! »

Sans doute ces diverses données, plus ou moins dignes de créance, ne sont pas suffisantes pour permettre d'affirmer que Mahomet a pu avoir de la Ville sainte une connaissance personnelle. Si donc ce n'est pas là qu'il a vu le prototype de sa lampe, il faut chercher ailleurs. Ici se présente à nous une autre hypothèse. Nous savons pertinemment que Mahomet a fait plusieurs fois comme caravanier le trajet de la Mecque aux villes de la Syrie orientale. S'il n'a pas poussé jusqu'à Damas et même Alep, comme d'aucuns l'ont prétendu, il a été sûrement au moins à Bosra. Tout jeune encore — il avait à peine 14 ans et peut-être moins — il y a accompagné son oncle Abou Tâleb, chef de la caravane; c'est même là que, selon une tradition qui n'est pas sans fondement, il serait entré en contact avec le fameux moine à qui l'on donne communément le nom de Bohaira[1]. Il a eu probablement, depuis, l'occasion d'y retourner plus d'une fois quand il dirigeait à son tour les caravanes de la riche veuve Khadîdja, qu'il finit par épouser. Or, il y avait, à cette époque, dans la grande ville de Bosra, capitale de l'Arabie, des sanctuaires chrétiens qui, sans prétendre rivaliser avec les somptueux édifices de la Ville sainte, avaient encore de quoi émerveiller les yeux de chameliers arabes arrivant du fin fond du Hedjâz. Ne serait-ce, par exemple, que cette remarquable basilique dont on y voit encore les ruines, construite en 572 par l'archevêque Ioulianos et placée sous l'invocation des saints Serge, Bacchus et Leontios[2]. Rien donc d'invraisem-

1. Comme l'a montré ingénieusement M. Nau (*Journal Asiat.*, 1915, I, 503; cf. *Bibl. de vulg. Guimet*, t. 50, p. 214), le véritable nom du personnage semble avoir été Sergis; *Bohaira*, à rétablir en *bahîrâ*, ne serait autre chose que l'épithète syriaque « l'éprouvé », fréquemment appliquée aux moines.

2. Voir l'inscription dédicatoire reproduite par Waddington, n° 1915, et les consciencieux relevés de Vogüé (*Syrie Centrale, Architecture*, pp. 63-67, pl. 22-23). Celui-ci suppose que l'énorme coupole centrale, probablement mal construite, a dû s'écrouler peu après son achèvement. En tout cas, il est permis de croire qu'elle a pu durer quelques années, au moins assez longtemps pour que l'édifice fût encore intact lors de la visite de Mahomet à Bosra, soit aux environs de l'an 585. D'ailleurs, au pis aller, l'édifice avait pu, entre temps, être remis à peu près en état, avec les modifications nécessaires, pour les besoins courants du culte.

blable à ce que se soit là que Mahomet ait été frappé de l'éclat des lampes qui, suivant la mode du temps, devaient illuminer l'intérieur de l'église. L'impression avait pu être d'autant plus vive que celui qui l'éprouvait pour la première fois était encore un jeune garçon pour qui tout était nouveau. Aurions-nous alors, par hasard, à la base de notre verset du Coran la trace de quelque souvenir d'enfance complété par d'autres renseignements ou observations ultérieurs ?

Bien entendu, il reste toujours la possibilité que Mahomet ait eu, sur quelque point intermédiaire de ses itinéraires habituels, l'occasion de voir telle ou telle autre église, plus modeste que la basilique de Bosra, mais encore suffisante pour lui suggérer la même idée. Il serait loisible par exemple, de penser à Madeba, à 'Ammân Philadelphie, à Gerasa, etc., toutes villes importantes qui n'étaient pas très loin de la route suivie par les caravanes et qu'on pouvait toucher moyennant un petit crochet, au cas où les besoins du trafic l'auraient exigé. Ces villes, très prospères à l'époque byzantine, possédaient des églises dont on voit encore les restes remarquables. En particulier, Madeba serait assez indiquée, avec sa basilique, aujourd'hui détruite, mais dont la richesse est attestée par les spendides mosaïques qui la décoraient, entr'autres celle qui nous a conservé cet inestimable document qu'est la carte géographique de la Terre sainte.

Que si l'on se refuse à admettre que Mahomet ait jamais mis les pieds dans une église quelconque où il aurait pu voir de ses yeux la lampe décrite par lui, il nous reste la ressource de supposer qu'il tenait du moins son renseignement de quelqu'un qui l'avait vue pour lui. Il y avait dans son entourage immédiat nombre de chrétiens, convertis ou non, qui étaient à même de lui donner toutes les informations désirables sur les pratiques du culte qui était, ou qui avait été le leur.

Si l'on se place à ce point de vue, il y a un nom qui vient aussitôt à la pensée, celui du fameux Tamîm ed-Dâri, qui

semble avoir exercé sur l'esprit de Mahomet, et aussi sur certains de ses actes, une influence considérable. C'est une curieuse figure que celle de ce personnage de race arabe[1] qui, né chrétien, abjura avec son frère Nou'aîm[2], entre les mains du prophète, en l'an 631, pour embrasser la nouvelle religion. Il appartenait à la tribu lakhmide des Dârîyé[3] qui, comme plusieurs autres, professait le christianisme[4].

Devenu un des protagonistes les plus actifs de l'Islam, il fit campagne aux côtés de Mahomet et, après la mort de celui-ci, il resta à Médine jusqu'au moment (656) où le troisième calife, 'Othmân, fut assassiné. Il passa alors en Syrie, devint « émir de Jérusalem » et mourut vers l'an 661[5].

Il était tout à fait dans les bonnes grâces du chef de la nouvelle religion, celui-ci étant heureux d'avoir une pareille recrue, qui promettait de lui en valoir d'autres de même origine. Profitant de cette faveur et escomptant la conquête imminente de la Syrie, Tamîm ed-Dâri obtint de Mahomet, par anticipation, l'attribution de la ville d'Hébron et de son territoire, en fief et apanage pour lui et ses descendants, par un acte d'octroi en bonne et due forme qui a encore aujourd'hui force de loi dans le régime des *ouaqf* d'Hébron[6].

1. Il était fils de Aoûs. On remarquera que ce patronymique porte la marque d'une origine nabatéenne, ou nabatéo-arabe ; اوس est, lettre pour lettre, le nom אושו si fréquent dans l'onomastique nabatéenne épigraphique.

2. Selon un petit manuscrit inédit que j'ai acquis autrefois à Jérusalem, (*Kitâb mountakhab fî fadhâïl Beit el-maqdès*, p. 83), Tamîm ed-Dâri avait avec lui, outre son frère Nou'aïm, quatre autres de ses parents ou contribules.

3. D'Herbelot (*Biblioth. Or.* s. v. *Tamim* et *Dari*), sur la foi d'une tradition que je ne puis contrôler en ce moment, dit que son surnom lui vient de la localité dont il était originaire : *Dar* ou *Darah* « bourgade du territoire de Damas » (?). Peut-être le texte visé porte-t-il *Châm*, mot qui, pris au sens large, désigne non pas simplement Damas, mais la Syrie dans son ensemble.

4. Son origine lui avait valu les surnoms caractéristiques de راهب الامّة « le moine de la nation » et de عابد اهل فلسطين « le dévôt des gens de Palestine » (Ibn Khallikan, *Biogr. Dict.*, t. II, 21).

5. Moudjîr ed-dîn, *op. c.*, p. 232 du texte arabe. Cf. *id.* p. 429, pour d'autres détails sur l'histoire de notre personnage.

6. Cet acte fut dressé dans des conditions assez curieuses. En effet, il fut écrit par 'Ali lui-même sur un morceau de cuir prélevé sur une de ses bottes. Le document original aurait été conservé pendant longtemps — jusqu'au

Tamîm ed-Dâri fut sûrement un des informateurs que Mahomet mit le plus largement à contribution pour s'éclairer, non seulement sur les croyances, mais aussi sur les us et coutumes, le service liturgique et le cérémonial du christianisme oriental. C'est de lui, notamment[1], qu'il tint tout ce qui concerne l'entité de l'Antéchrist — du Deddjâl — thème sur lequel l'imagination des exégètes musulmans s'est donné carrière et a exécuté les plus fantastiques variations[2]. Mais ce qui est beaucoup plus intéressant pour nous c'est le fait que Tamîm ed-Dâri fit introduire dans le nouveau culte en voie de formation certaines pratiques d'ordre matériel sûrement empruntées à son ancienne religion. Tel, par exemple, l'emploi du *minbar*, estrade servant de chaire à prêcher dans la mosquée, et imitée de l'ambon des églises syriennes. Il est l'auteur d'une autre innovation qui nous ramène directement au sujet de cette étude. Toutes les traditions s'accordent à dire que c'est lui qui, « le premier, alluma des lampes dans la mosquée »[3]. A l'origine, dans la première mosquée rudimentaire élevée à Médine, simple baraquement reposant sur des troncs de palmiers en guise de piliers, on se contentait de la lueur de quelques flambées de branchages et de feuilles sèches[4]. C'est Tamîm ed-Dâri qui sug-

xvi[e] siècle au moins — dans les archives des Dâriyé, à Hébron. Les chroniqueurs nous ont transmis des transcriptions de cette bizarre charte qui, malgré quelques divergences, donnent une idée approchée de ce que pouvait être le texte primitif. Voir à ce sujet, et sur les singulières analogies que cette concession d'Hébron faite à Tamim ed-Dâri présente avec celle de la même ville faite, dans des conditions analogues, au Caleb de la Bible, les observations que j'ai esquissées dans mes *Archaeological Researches*, t. II, pp. 463, 464.

Etant donné que Tamîm, en sa qualité de chrétien, pouvait avoir quelque teinture d'histoire biblique, il ne serait pas impossible que le précédent de Caleb ait été pour quelque chose dans sa démarche et dans le choix même de la ville d'Hebron.

1. Il l'avouait lui-même, si l'on en croit un ancien *hadîth* qui place ces mots dans sa bouche : « Tamîm ed-Dâri, qui était autrefois chrétien et qui est venu à l'islam, m'a communiqué un récit qui concorde avec ce que je vous ai dit du Deddjâl » (cf. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I, 460).

2. Sprenger, *op. c.*, III, 13.

3. D'Herbelot, *l. c.*

4. Cf. Huart, *Hist. des Arabes*, I, 122.

géra l'idée de se servir de véritables lampes, soit suspendues, soit fixées aux piliers, à l'instar de ce qu'il avait vu dans les églises où il allait jadis pratiquer ses dévotions. Si même il n'a pas à ce moment fait venir du dehors quelques spécimens de ces lampes que le prophète a pu voir avant sa mort. il était mieux que tout autre en mesure d'en donner à celui-ci une description exacte, celle dont nous avons un résumé dans le Coran.

Ce qui achève de caractériser le rôle que Tamîm ed-Dâri a pu jouer en cette occurence, c'est le fait qu'il était, de son métier, marchand et importateur *d'huile et de lampes*[1] — deux choses qui vont assez bien ensemble, comme nous l'avons vu. Il avait donc un intérêt tout personnel à pousser à la consommation pour écouler ses stocks, en lançant en grand la mode de l'éclairage intensif et perfectionné dans les intérieurs tant sacrés que profanes. Pour n'être pas orfèvre comme M. Josse, il n'en savait pas moins vanter sa marchandise. Cela peut en même temps contribuer à expliquer que, dans sa demande de concession de fief, notre personnage fort avisé, chez qui une piété de fraîche date n'excluait pas le sens des réalités pratiques, ait jeté son dévolu sur le territoire d'Hébron[2]. Ce terri-

1. Voir les références données par le P. Lammens dans le *Bull. de l'Inst. fr. d'arch. Orient.*, t. XIV, p. 208, note 6.

Au moment de donner le bon à tirer de ces pages, parues dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, j'ai reçu de mon regretté confrère et ami M. van Berchem l'indication d'un très intéressant passage de Samboudi, l'historien arabe de la mosquée de Médine, relatif à Tamîm ed-Dâri et à l'origine de l'éclairage de cette mosquée (Ali Bahgat, *Bull. de l'Inst. égypt.*, 1914, p. 80) : « Samboudi fait remonter le fait d'éclairer la mosquée au vivant du Prophète. Tamîm ed-Dâri, ayant apporté de Syrie des lampes, de l'huile et un paquet de cordes, serait arrivé à Médine juste le jeudi soir. Il aurait ordonné à son esclave du nom d'Aboul Barrâd de défaire les cordes, de suspendre les lampes, d'y verser de l'eau et de l'huile et d'y placer les mèches. Aussitôt le soleil couché, il aurait enjoint à Aboul Barrâd de les allumer. Le prophète étant entré à la mosquée et ayant trouvé les lampes éclairées brillamment, aurait demandé : *Qui a fait cela?* A la réponse que c'était Tamîm, le Prophète se retournant vers lui, lui aurait dit : *Tu as éclairé l'Islam, qu'Allah éclaire ton chemin!.* »

2. Le petit manuscrit inédit dont j'ai fait usage plus haut (p. 217, n. 2) nous fait connaître à ce sujet un détail qui mérite d'être relevé. Le groupe de néophytes, composé de Tamîm ed-Dâri et de ses cinq frères ou parents, qui s'était

toire était, en effet, et est encore aujourd'hui extrêmement riche en olivaies, fournissant en abondance une huile de qualité supérieure et très réputée. Tamîm ed-Dâri faisait donc de toute façon une excellente affaire, en mettant, d'une part, la main sur un grand centre de production et en assurant, d'autre part, à ses produits un débouché des plus avantageux pour l'avenir.

VI

Nous manquons de renseignements sur les résultats immédiats qu'a pu avoir au Hedjâz l'usage introduit à l'instigation de Tamîm ed-Dâri, et sur l'extension qu'a pu prendre le nouveau système d'éclairage dans les grands sanctuaires de Médine, de la Mecque et autres. C'est encore ici Jérusalem qui va nous permettre de nous en faire une idée par voie de comparaison ; grâce à elle, nous allons constater que de très bonne heure la mosquée, copiant la basilique byzantine, n'a plus rien à envier à son modèle et rivalise avec lui pour la richesse et la splendeur de l'illumination.

Si notre Tamîm ed-Dâri, devenu l'émir de Jérusalem et mort en l'an 40 de l'Hégire (661 J.-C.), avait pu vivre une trentaine d'années encore, avec quelle joie n'aurait-il pas assisté au triomphe de l'innovation dont il était à la fois le père et le bénéficiaire, triomphe auquel, d'ailleurs, la popularité du verset 35 de la *Sourate de la lumière* n'a sûrement pas été étrangère. Pour nous en tenir au seul cas de la mosquée dite d'Omar, (la Qoubbet es-Sakhra et El-Aqsa) — d'où provient la lampe du Louvre — nous avons sur ce point des témoignages édifiants, fournis par divers auteurs arabes[1]. Sous le calife 'Abd el-Melik,

présenté à Mahomet, hésita quelque temps sur le choix de la ville dont on demandait la concession en principe; on écarta successivement Jérusalem et Beit Djibrin pour s'arrêter finalement à Hébron.

1. Voir pour le detail et pour plus de précision, Le Strange, *Palestine under the Moslems*, pp. 147, 148, 162, 167 et suiv.

qui avait achevé en l'an 72 de l'Hégire (690 J.-C.). la construction du superbe édifice recouvrant la roche sainte de la Sakhra, c'était par milliers qu'on comptait les lampes (*qanâdîl*), suspendues par des chaînes à l'intérieur des deux sanctuaires de Jérusalem, sans parler des grands cierges en cire. Par un raffinement fastueux, on y brûlait même des huiles parfumées[1]. Une particularité bien curieuse, c'est le fait qu'il y avait, attachés au service des deux mosquées comme de véritables hiérodules, une équipe de Juifs[2], chargés de père en fils, moyennant l'octroi de certains privilèges, de fabriquer et aussi d'entretenir les verreries, lampes, cupules, lustres et autres. Soit dit en passant, il y a à relever là une indication, qui a son prix pour nous, concernant l'époque à laquelle peut remonter l'emploi des lampes de mosquée en verre, et aussi sur l'origine des artisans, ou artistes qui les exécutaient.

Au xe siècle de notre ère, on allumait encore quotidiennement, au dire de Ibn ʿAbd Rabbih, 750 lampes à El-Aqsâ, 540 à la Sakhra; à l'occasion des grandes fêtes l'illumination générale montait à 20.000 lampes. L'auteur nous renseigne en outre sur divers dispositifs de cet éclairage, qu'il désigne sous les noms techniques de *sanaubârat* et de *ghirbâl*. Les *sanaubarât*

1. Sur ce point encore, les Musulmans ne faisaient qu'imiter les usages du culte byzantin ; pour l'emploi dans celui-ci, de l'huile et des mèches parfumées, cf. Rohault de Fleury, *op. c.*, pp. 4, 8, 32.

2. L'industrie du verre semble s'être conservée longtemps entre les mains des Juifs de Syrie et de Palestine, qui l'avaient vraisemblablement héritée des verriers célèbres de Phénicie. Au xiie siècle le voyageur juif Benjamin de Tudèle (édit. Asher, p. 63) signale que ses coréligionnaires établis à Tyr sont armateurs et fabricants du verre tyrien, réputé au loin. Deux siècles plus tard (Carmoly, *Les chemins de Jérusalem*, p. 243), nous voyons que les Juifs, qui se sont toujours maintenus tres nombreux à Hébron, y exploitaient les verreries fameuses, qui aujourd'hui ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes et d'où sont sorties sûrement plus d'une des belles pièces que nous admirons dans nos collections. Comparer ce que rapporte le pèlerin Jacques de Verone (*Rev. de l'Orient lat.*, 1895, p. 253), qui a vu en 1335 ces verreries d'Hébron en pleine activité : « In hac civitate Ebron, sunt plures fornaces et ibi fiunt vitri, fiale omnia alia vasa vitrea, valde pulchra, et portantur per omnes terras Soldani in magna copia. » Sur les verreries actuelles d'Hébron, leurs procédés, leurs produits, etc., voir Dr Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, pp. 327-328.

« pins », devaient être des supports de lampes tout à fait comparables aux « ifs » employés autrefois dans nos illuminations. Quant au *ghirbâl*, littéralement « crible, tamis », on pourrait être tenté au premier abord d'y reconnaître le type de lampe en cuivre ajouré qui, suivant Longpérier, était destinée à « tamiser » la lumière. Je n'en crois rien. Je pense qu'il s'agit tout simplement d'une sorte de tambour circulaire, d'un cercle de métal sur lequel étaient montée une série de lampes; j'y vois l'équivalent des *circuli*, ou *coronae lucis, luminum*, du culte chrétien, ainsi que des *rotae* décrites dans les vieilles relations de pèlerinage examinées plus haut. Ce doit être ce que plus tard Moudjîr ed-dîn[1] appelle les *tannoûr* (تنانير) avec leurs lampes (مصابيح). L'auteur termine en nous indiquant les quantités de matières premières nécessaires pour le fonctionnement des lampes, le poids de l'huile d'olive consommée mensuellement, le prix du coton pour la fabrication des mèches, les dépenses pour les lampes de verre, etc.

Lors de la prise de Jérusalem par les Croisés en 1099, ceux-ci s'emparèrent à la Sakhra d'une quantité de *qandîl* en argent et en or et d'un *tannoûr* en argent pesant 40 *ratl* syriens.

On voit par là quelle était la richesse du luminaire dans les sanctuaires musulmans de Jérusalem et l'on s'explique que l'historien de la Ville sainte, Moudjîr ed-dîn, résumant l'opinion de ses devanciers, dise que rien de comparable sous ce rapport n'existe dans aucune autre mosquée[2].

1. Edit. du Caire, p. 385, *Tannoûr* veut dire proprement en arabe un « four ». Par une curieuse rencontre sémantique, le grec ἰπνός a également le double sens de « four » et de « lanterne ».

2. *Op. c.*, p. 385. Dans un autre passage (p. 207) Moudjîr ed-dîn nous donne un renseignement curieux montrant que les Musulmans avaient fini par attacher à l'entretien des lampes des mosquées, particulièrement à Jérusalem, une valeur superstitieuse qui rappelle beaucoup la croyance chrétienne dans la vertu des cierges et des lampes allumés par la piété des fidèles. Un vieux *hadîth*, dit-il, attribue ces paroles à Mahomet :

« Celui qui ne peut faire le pèlerinage à Jérusalem et y prier — prière qui en vaut 1.000 faites ailleurs — qu'il offre de l'huile pour brûler dans ses lampes; c'est comme s'il y était venu. Celui qui fait brûler une lampe à Jérusalem, les anges ne cessent d'intercéder pour lui tant que sa lumière brille dans la mosquée ».

Nos chroniqueurs arabes[1] enregistrent un grave accident qui survint en l'an 452 de l'Hégire (1060 J.-C.); le fait relaté nous fournit incidemment un renseignement intéressant sur le mode d'éclairage de la Sakhra : le grand *tannoûr*[2] qui était suspendu au centre de la coupole tomba avec les 500 lampes qu'il portait.

C'est aussi à un accident, celui-là d'un autre genre, que nous devons un aperçu de ce qu'était encore à la même époque l'éclairage dans les églises chrétiennes de Syrie. En 1050, au mois d'avril, la foudre étant tombée sur la grande église d'Antioche dite Kenîset El-Qousiân, y fit des ravages extraordinaires, mais elle laissa intact un grand disque d'argent[3] suspendu à un câble de chanvre et portant des lampes en verre (*qanâdîl zoudjâdj*), dont aucune n'eut le moindre mal[4].

VII

De l'ensemble des témoignages d'ordre historique que j'ai été amené à évoquer et invoquer au cours de cette étude je crois pouvoir tirer une conclusion qui m'a paru se dégager peu à peu de l'examen même des faits. C'est que l'origine des divers appareils d'éclairage, lampes ou autres, avec leurs dispositifs variés — employés dès le début, et par la suite, dans le luminaire du culte musulman — est à chercher dans l'art religieux byzantin ou syro-byzantin. En ce qui concerne particulièrement ces belles lampes de mosquées en verre qui font notre admiration aujourd'hui, ce sont à mon avis, les lampes de même matière et de même type, suspendues dans les églises de Syrie, et peut-être aussi d'Égypte, qui ont dû leur servir de premiers modèles.

1. Entr'autres, Moudjir ed-din, *op. c.*, p. 270.
2. Pour le sens de ce mot voir *supra*, p. 222 n. 1.
3. Comparer le grand *tannoûr* d'argent de la Sakhra, dont je viens de parler.
4. Yâqoût, *Mo'djem el-bouldân*, I, p. 385; il reproduit textuellement le récit d'un témoin presque oculaire, le médecin chrétien Ibn Boutlân, consigné dans une lettre adressée par celui-ci à l'un de ses amis.

Au point de vue de l'usage liturgique, la chose, comme on l'a vu, n'est guère douteuse. Pour ce qui est de la forme et de la matière, les documents proprement archéologiques, permettant d'établir la filiation par la production des spécimens intermédiaires, sont plus rares et disséminés çà et là. La question mériterait de faire l'objet d'une étude spéciale; je ne puis ici que l'effleurer en passant. Quoique l'auteur ne s'y occupe exclusivement que de l'antiquité byzantine et du culte chrétien, l'ouvrage déjà cité de M. Rohault de Fleury peut, à défaut d'autres, être consulté utilement à cet égard. On y trouvera quelques éléments d'information d'ordre descriptif, parfois même graphique, de nature à confirmer la thèse que je soutiens. Je signalerai notamment les pages[1] contenant des citations de divers textes anciens qui me paraissent bien indiquer que c'est, en effet, dans les lampes en verre, à suspension, des basiliques chrétiennes qu'il faut reconnaître le prototype des lampes de mosquée.

Qu'on y relise par exemple (p. 25), en se plaçant à ce point de vue, ces trois vers bien connus dans lesquels saint Paulin décrit une des lampes qui étaient suspendues au milieu de sa magnifique basilique (*in medio tecti cameram inter humumque*) :

Trijugum supremo stamine ferrum
Quo vitreae inseritur penetrabilis ansa lucernæ
Auritusque calix tribus undique figitur uncis.

C'est en quelque sorte, trait pour trait, une description anticipée de ce que seront, bien des siècles plus tard, nos lampes

1. Rohault de Fleury, *op. c.* pp. 4 et 5; cf. p. 16 : lampes de cristal à Sainte-Sophie, se balançant au-dessus de la tête des fidèles; p. 18 : lampes liturgiques en verre avec leurs mèches de papyrus, dont parle saint Aldhelm; p. 20 : lampe consistant en une fiole de cristal pleine d'huile, posée dans un treillis métallique (*retia*, cf. *supra*, p. 191 n. 1); dispositif analogue pour lampes de cristal, etc. Parmi les lampes de toute époque reproduites abondamment sur les planches, se recommandent particulièrement à l'attention celles des pl. CDXL, CDXLI; CDXLV, CDXLVI, CDXLVII (voir aussi la vignette de p. 25), dont les formes et les modes de suspension peuvent suggérer des rapprochements, quelques-uns vraiment frappants, avec les lampes de mosquée.

arabes en verre, avec leurs trois[1] bélières de suspension prises dans la masse.

A ces documents, cités ou figurés dans l'ouvrage de Rohault de Fleury, on pourrait ajouter aujourd'hui plus d'un monument qui lui a échappé ou qu'il ne pouvait pas encore connaître. Dans le nombre, je rappellerai la curieuse lampe en verre découverte dans les catacombes de Rome[2] et qui, avec ses bélières de suspension et par son galbe général, ressemble à s'y méprendre à nos lampes de mosquée.

Très instructives sont aussi les belles patènes d'argent de Stuma et d'Antioche[3], du VIe siècle, représentant la Cène de Jésus et des Apôtres. Dans ces deux figurations on remarquera la forme des lampes éclairant le festin eucharistique; elles rappellent singulièrement les lampes de mosquée en verre, et, en même temps, certains vases antiques qui, à mon avis, sont le point de départ de ces lampes arabes, ainsi que celui — bien entendu et avant tout — de leurs prototypes byzantins. Malgré leur apparence plus ou moins décorative, il n'y a pas à hésiter sur la nature et la fonction de ces élégants récipients. Ce sont bien des lampes, et non pas de simples vases ornementaux. On sait, en effet, que cet épisode, prélude de la Passion, se passe *la nuit*. Les récits évangéliques sont catégoriques à cet égard[4]. Sur la première patène, une seule lampe est suspendue à une sorte de *ciborium* à dôme incurvé; sur la seconde, il y a une paire de lampes qui semblent être posées sur

1. Nombre minimum, parfois dépassé.

2. Roller, *Les Catacombes de Rome*, I. pl. VIII. On a considéré l'objet comme étant un vase du genre dit *gabbata*. Dans un passage que m'a signalé M. van Berchem, Schmoranz (*Altorient. Glassgefässe*, p. 10 et suiv.), dit qu'il faut faire des réserves sur la provenance exacte de cette lampe, qui pourrait être médiévale ou byzantine.

3. Ebersolt, *Rev. Arch.*, 1911, I, 411, pl. VIII; Bréhier, *Gaz. des Beaux-Arts*, 1920, p. 176 et suiv.

4. Matth. 26 : 20; Marc, 14 : 17; Luc, 13 : 30. Cf. Jean, 13 : 30, pour l'heure où se joue la suite du drame. La Cène est, à proprement parler, un souper aux lumières, et c'est à juste titre que les protestants l'appellent *heiliges Abendmahl, Lord's supper*. Ce détail topique des lampes ne manque, d'ailleurs pour ainsi dire jamais dans les représentations médiévales de la Cène.

une sorte d'architrave appartenant au décor architectural de la scène et la dominant de haut. Pour ce qui est de la matière dont sont faites ces lampes, les images ciselées sur les deux patènes ne nous fournissent naturellement aucune indication. On pourrait toutefois la déterminer par induction. Étant donné qu'en l'espèce, l'éclairage vient d'en haut, cela semble impliquer que ces lampes doivent être en verre et non pas dans une matière opaque, métal ou autre. En effet, dans ce dernier cas, la lampe, avec ses bords évasés masquant plus ou moins la flamme dont, d'autre part, le niveau tend à baisser avec celui du liquide qui l'alimente, aurait projeté au-dessous d'elle un cône d'ombre et remplirait alors assez mal son office; tandis qu'au contraire, si elle est en verre, la lumière passe par les parois transparentes, et même quelque peu par le fond du récipient, à travers la nappe d'huile.

Je me permets d'insister sur cette observation, parce qu'elle est applicable d'une façon générale, et dans une certaine mesure, à l'interprétation rationnelle d'autres représentations figurées nous montrant des lampes, en forme de vases, de matière indéterminée, suspendues dans les mêmes conditions. Sans doute, cela ne veut pas toujours dire que ces lampes soient en verre, mais du moins la question se pose. En tout cas, cette observation est susceptible de nous mettre sur la voie de la raison pour laquelle l'usage des lampes en verre a pu prendre une pareille extension chez les Byzantins et chez les Arabes, leurs successeurs et imitateurs. On a dû s'apercevoir à la longue de l'inconvénient que présentait pour l'éclairage l'emploi de récipients opaques, d'une certaine dimension; c'est pourquoi on a eu l'idée d'y remédier en recourant à une matière transparente, quand l'industrie de la verrerie eût fait assez de progrès pour permettre de fabriquer des vases relativement de grande capacité. C'est naturellement la céramique[1] qui fournit aux ver-

1. Cf. les termes, significatifs sous ce rapport, qui reviennent si souvent dans les anciens textes pour désigner les lampes, de toute matière, en forme de vases : *cantharus*, *pharacantharus*, *gabbata*, *calix*, *vitrea urna*, etc.

riers les formes courantes de ces vases destinés au luminaire.

Si l'on se reporte à l'un des types les plus répandus de la lampe antique en terre cuite, on constate qu'il consiste essentiellement dans un petit récipient de peu de profondeur, plus ou moins plat, fermé par un opercule fixe qui est percé d'un trou pour l'introduction de l'huile. Le récipient est muni d'un bec, de forme variable, destiné à recevoir la mèche. Tantôt ce bec saillant est pris dans la masse même de la lampe qui, à cet effet, s'allonge en pointe plus ou moins effilée; tantôt il est rapporté, se détachant complètement du corps de la lampe, lorsque celle-ci est tout à fait ronde. Dans ces conditions, la flamme sortant du bec était toujours excentrique par rapport au corps de la lampe, de sorte que l'ombre projetée par celui-ci au-dessus de lui et, par conséquent, la perte de lumière étaient réduites au minimum.

A côté de ce type auquel appartiennent la majorité des lampes grecques et romaines, il y en a un autre plus primitif, consistant en un petit récipient — de forme, voire de matière quelconque — godets, écuelles, gobelets, tasses, coquilles, pierres creuses ou creusées — récipient entièrement ouvert à l'air libre, dans lequel on mettait à même l'huile et la mèche qui y baignait. C'est le principe des lampions[1], de la veilleuse, etc. Là encore, on imagina de bonne heure, quand le récipient était en terre cuite, d'y ménager pour la mèche, grâce à un ingénieux procédé de pincement de son bord circulaire, un logement pour la mèche, faisant fonction d'un véritable bec[2]. Ce dispositif avait donc, lui aussi, pour résultat de rejeter la flamme à la périphérie, en atténuant ainsi l'inconvénient de l'ombre portée.

Ce dernier inconvénient dut atteindre son maximum, le jour où l'on imagina, probablement pour des raisons esthétiques, de faire servir à usage de lampes de véritables vases, de grande

1. A huile, ou à graisse.
2. Parfois ces becs sont multiples, l'argile se prêtant facilement à cette opération si simple.

capacité, aux formes décoratives empruntées aux plus riches modèles de la céramique et de la toreutique, vases sans bec, où la mèche, brûlant à l'air libre, émergeait forcément du centre même de la nappe d'huile. Ici, la recherche de la beauté se trouvait directement en conflit avec les besoins et les exigences de la pratique. C'est alors que l'emploi du verre a apporté à ce petit problème une solution élégante et définitive.

C'est celle qu'ont adoptée les Arabes à l'instar de leurs initiateurs chrétiens. Ce qui semble leur appartenir en propre, bien que la chose soit déjà en germe dans certains prototypes byzantins, c'est le développement extraordinaire qu'ils ont donné au col largement évasé du récipient, au détriment de la panse inférieure arrondie.

Cette particularité caractéristique des lampes de mosquée en verre a, je crois, une raison d'être pratique, dont l'art de l'émailleur a su, du reste, tirer un heureux parti décoratif. Ce haut col conique, en forme de cornet ou d'entonnoir, devait faire fonction d'une sorte d'abat-vent aux parois transparentes[1], destiné à protéger la flamme contre les courants d'air, redoutables surtout lorsque les lampes — ce qui était le cas le plus fréquent, comme le montrent les bélières dont elles sont presque toujours munies — devaient être suspendues à une certaine hauteur. Ce dispositif assurait aux lampes arabes des avantages analogues à ceux de la lanterne à enveloppe de verre, où la flamme est à l'abri du vent. Peut-être même est-ce la lanterne qui en a suggéré la première idée.

1. A ce point de vue, les *lampes* arabes de ce type, exécutées en *faïence* à une assez basse époque, et qu'on trouvera reproduites comme telles dans l'ouvrage de M. Migeon (*op. c.*, fig. 253, 254) constitueraient une anomalie, voire même un contre-sens, étant donnée l'opacité absolue de la matière. D'ailleurs, malgré certaines analogies de forme et la présence d'organes de suspension, sont-ce bien des lampes? Ne seraient-ce pas de simples vases de fantaisie, vases à fleurs ou porte-bouquets, dans le genre de celui qui est figuré dans la charmante verrière en plâtre ajouré dont M. Migeon (*op. c.*, fig. 319) donne lui-même une excellente reproduction. Là bien que sa forme soit tout à fait comparable à celle des lampes de mosquée, nul doute possible sur la fonction du vase où s'épanouit un magnifique bouquet d'œillets.

§ 27

Les Nabatéens en Égypte[1].

Quelques jours avant la déclaration de guerre, je reçus de M. Daressy, conservateur du Musée du Caire et secrétaire général du Service des Antiquités d'Égypte, une lettre en date du 15 juillet 1914 dans laquelle il m'annonçait que le Musée venait de recevoir un bloc de calcaire qui portait une inscription en caractères sémitiques semblant être du nabatéen. La pierre, mesurant $0^{m},70$ de longueur, sur $0^{m},61$ de hauteur, et $0^{m},47$ d'épaisseur, provenait évidemment, me disait-il, d'un mur de temple ou autre grand édifice. Elle avait été trouvée dans la Basse-Égypte, à Tell ech Chougâfiyé, dans le Ouâdi Toumîlât, à trois kilomètres de Tell el-Kebîr[2].

D'après le rapport de l'inspecteur des Antiquités, envoyé par M. Daressy pour faire une enquête sur place au sujet de cette découverte, la pierre gisait isolée, au sommet du tell encore vierge.

Le Tell ech-Chougâfiyé[3] est un des plus grands de la région; sa superficie n'est pas moindre de 12 feddans[4]. Il marque l'emplacement d'une ville antique dont l'identité est encore controversée[5].

1. Communication faite à l'Académie des Inscriptions, séance du 13 août 1919.

2. C'est là qu'eut lieu en 1882 la grande bataille où lord Wolseley écrasa l'armée de 'Arabi-bey.

3. Le « Tell aux tessons », toponyme arabe significatif pour l'archéologie.

4. Le feddan est une mesure agraire équivalant à 4.200 mq.

5. Voici ce que M. Daressy veut bien m'écrire à ce sujet : « Flinders Petrie et Naville veulent y voir la *Thou* des Itinéraires romains; pour moi, Thou est la Pithom biblique, également nommée Sukkot (Thekut), dont je mets le site plus à l'ouest, et Tell ech-Chougâfiyé serait Phagroriopolis, en égyptien « la maison de la grenouille », qui aurait supplanté Pithom comme capitale du VIII[e] nome de la Basse-Égypte (sous la XXV[e] dynastie), jusqu'au moment où Heroopolis (Tell el-Maskhouta), grâce à l'ouverture du canal de la mer Rouge, devint le chef-lieu de la province ».

A des intervalles assez éloignés, et avec des retards qui s'expliquent par les graves événements alors en cours, M. Daressy a bien voulu me faire tenir plusieurs estampages de l'inscription, plus ou moins réussis, et, finalement, une photographie reproduite sur la planche VI jointe à cet article et dont voici un croquis interprétatif.



C'est sur ces documents d'une valeur inégale que j'ai entrepris le déchiffrement dont je voudrais communiquer aujourd'hui les résultats à l'Académie[1].

C'est bien, comme l'avait pensé M. Daressy, à un texte nabatéen que nous avons affaire. Quoique leur taille soit parfois inégale et leur alignement quelque peu flottant. les caractères, grands, bien formés, profondément gravés, indiquent à pre-

1. Le document a été étudié en détail au Collège de France et à ma conférence d'Archéologie Orientale de l'École des Hautes-Études.

mière vue une bonne époque ; cette impression sera pleinement confirmée par la teneur même du texte.

Je crois devoir rappeler à ce propos que ce n'est pas la première fois qu'on retrouve des traces épigraphiques de la présence de Nabatéens en Égypte. Mais elles se réduisaient, jusqu'à ce jour, à quelques textes très courts ou graffiti sans grand intérêt : trois dans la Haute-Égypte, dans la région de Qeneh[1], un dans les parages de Péluse[2]. Tout autre est celui qui vient d'être découvert : tant par son étendue que par la dimension du bloc qui le porte, il a toutes les allures d'une véritable inscription monumentale.

D'après les cotes données plus haut ce bloc quadrangulaire n'a pas les proportions qu'on attendrait pour une stèle ou un cippe ; il semble plutôt avoir servi de base, voire de simple pierre de taille faisant partie d'un appareil de construction. L'inscription ne nous renseigne pas sur sa destination.

Elle se compose de huit lignes, d'environ 18 lettres à la ligne, qui recouvrent toute la surface de la pierre, bord à bord, sans marge ; elles ont malheureusement beaucoup souffert. La première a presqu'entièrement disparu, sauf, à sa partie centrale, quelques faibles vestiges de caractères, dont on distingue encore la base. La dernière elle aussi, a été très maltraitée, surtout dans sa première moitié. En outre, du côté droit du bloc, une large cassure ou épaufrure oblique, qui diminue de largeur en descendant, a totalement enlevé ou altéré nombre de lettres au commencement de toutes les lignes. Le côté gauche n'a pas été épargné lui non plus ; un large éclat a fait disparaître les dernières lettres des lignes 2, 3 et 4[3].

1. *Répert. d'épigr. sém.*, n° 489 ; cf. les lectures rectifiées dans mon *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 121.

2. M. de Vogüé, *CR. Acad.*, 1911, p. 433.

3. Heureusement un des estampages, d'ailleurs d'une exécution très médiocre pour tout le reste, celui qu'avait pris sur place le ghafîr, ou gardien indigène du Service des Antiquités, nous a conservé une trace suffisante des quatre dernières lettres de la l. 3 et de l'avant-dernière de la l. 4, lettres



Le lapicide semble avoir évité systématiquement de couper les mots à la ligne, tout au moins dans la partie de l'inscription (lignes 1-5) constituant le corps même de la dédicace.

Dans la transcription ci-dessous[1] j'ai dû ajouter, comme le montre la fréquence des crochets et des parenthèses employés, bon nombre de suppléments et de compléments; les uns ne font pas difficulté; d'autres, au contraire, sont plus risqués et quelque peu sujets à caution, je ne me le dissimule pas; on voudra bien m'en excuser vu les graves mutilations qu'a subies l'inscription et qui viennent ajouter aux obscurités naturelles d'un texte sortant tout à fait de l'ordinaire.

1 [לאלת ?אלהתא ?הקים ? — — — — — —]
2 [בר ירחב]ולא וכתב א[פגרפ?]
3 [על] (ח)יי מרא?(?)?יו א(פכלא)
4 [וח]יי נפשה ודי יהוה (שמ)[ה]
5 [דכ]יר קדמיה ובאוותו (*vacat*)
6 [?של]ם ב 21 לפחנשי די ש
7 [נת] 4 לתלמי מלכא די הי [שנ]
8 [ת 1 ? לם] רא?(?)?יו אפכלא ???

Sous ces réserves, voici la traduction que je proposerais :

[A Allat?[2], la déesse?, a érigé? (un tel?), fils? de Yarhib(ô)la?, et a écrit l'é[pigraphe?, pour la] vie de (notre) seigneur?..... iou, l'*aphkal*, et (pour) la vie de lui-même et (de celui) dont le nom sera mentionné devant elle et à Aouitou.

[En?] salut! Le 21 (du mois de) Pakhonsi, de l'année 4 de Ptolémée, le roi, laquelle est [l'année 1? de] (notre?) seigneur?..... iou, l'*aphkal* [? Salut!]

— L. 1. Entièrement détruite, ainsi que je l'ai dit; tout au plus croit-on discerner les traces inférieures des lettres תאה qui, sur

détruites ultérieurement par quelque accident au cours du transport au Caire. Ce témoignage unique est précieux parce qu'il nous permettra de rétablir deux mots très importants.

1. Pour plus de commodité, j'ai donné *supra*, p. 230, un croquis qui, confronté avec la reproduction de la photographie, permettra de se rendre compte d'un coup d'œil de l'état réel du texte et des lacunes comblées tant bien que mal. Bien entendu, il n'y faut voir qu'un simple schéma n'ayant qu'une valeur interprétative.

2. Le nom de *Allat* est, bien entendu, purement conjectural et figure là seulement *exempli gratia*.

la base de la justification établie, seraient à peu près les 8me, 9me et 10me. Cette ligne devait contenir le début d'une dédicace religieuse. Parmi les diverses formules de dédicace que nous offre l'épigraphie nabatéenne, j'ai choisi celle qui m'a paru le mieux s'adapter aux conditions du contexte; elle comporte, d'abord le nom de la divinité au datif, suivi de son qualificatif; puis le verbe הקים « a érigé »[1], suivi de son sujet, sans régime indiquant la chose érigée. On peut comparer, pour la tournure générale, l'inscription du *R.E.S.* 30, 131, 286[2] qui, bien que de langue palmyrénienne, présente au surplus avec la nôtre de remarquables affinités : dieux nabatéens, titre d'*aphkal*, patronymique Yarhibola. A la fin de la ligne, le nom du dédicant, qui pouvait compter jusqu'à cinq lettres. La divinité semble avoir été une déesse; c'est, du moins, ce qui résulte, comme on le verra, de la teneur de la l. 5. Son nom devait être suivi du qualificatif ordinaire אלהתא, dont les deux dernières lettres ont peut-être laissé quelques vestiges. Quant au nom spécifique lui-même, nous en sommes réduits aux conjectures. Tout ce qu'on peut dire c'est que, bloqués comme nous le sommes, entre le *lamed* obligatoire du datif et l'hypothétique אלהתא, il nous faudrait trouver un nom ne dépassant pas trois lettres. On a le choix entre une déesse nabatéenne, telle que Allat (אלת)[3], ou quelque déesse locale, Isis (אסי), Bast (בסת)[4], etc.

— L. 2 [ירחב]ולא. Le patronymique, précédé de בר, terminé en ...ולא : l'espace disponible nous invite à restituer ירחבולא. L'apparition de ce nom palmyrénien dans un texte nabatéen ne

1. J'ai restitué de préférence ce verbe à cause des traces, d'ailleurs bien faibles, du *hé;* autrement on aurait pu penser à עבד, בנה, קרב etc. qui peuvent s'employer aussi d'une façon absolue, sans régime défini.

2. Cf. mon *Rec. d'Arch. Or.*, IV, 205, 404; voir en outre, *id.*, VII, 32.

3. Ou encore l'énigmatique תדה ou תרה, cf C. I. S., II,336. Je n'insiste pas sur la déesse Ta dont l'existence est loin d'être assurée (cf. C.I.S., II, 766, où l'on trouvera rapprochés les textes sinaïtiques où l'on a cru reconnaître cette déesse); voir au surplus sur cette question *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 37.

4. Non loin de notre tell s'élevait Boubastis, centre du culte de cette déesse, transformé au IIe siècle en temple juif, comme je le dirai tout à l'heure.



doit pas nous surprendre, étant donné les étroits rapports des deux peuples. Nous avons, d'ailleurs, des indices de la présence en Égypte d'éléments palmyréniens[1].

וכתב. On remarquera la forme du *kaph*, ici et dans le reste de l'inscription. La lettre est d'une structure sinon nouvelle, du moins beaucoup plus accentuée que celle des types relevés jusqu'à présent. Elle rappelle certaines variétés du palmyrénien[2]. On pourrait être tenté de lire כתבא, « l'écrivain », ou bien « l'inscription »; mais, dans ce cas, le *bet* serait lié à l'*aleph*, qui, lui, devrait affecter la forme finale. Cette condition graphique n'étant pas remplie, ce ne peut être que le verbe au prétérit, symétrique du verbe restitué à la l. 1, הקים. ou autre.

א[פגרפ?]. Restitution hypothétique s'appuyant sur l'inscription nabatéenne de Hégra C.I.S., 223 (datée de 60 J.-C.), où on lit : יכתב אפגרף. Le mot peut être ici à l'état emphatique; il y a place pour le *aleph*, mais, en tout cas, pas pour le démonstratif דא. Cf. pour cette transcription de ἐπιγραφή le syriaque אפיגרף.

— L. 3. [על](ח)יי On aurait pu se demander s'il ne valait pas mieux restituer [ל](ח)יי par analogie avec l'inscription du C.I.S., II, 114, vu surtout la formule qui apparaîtra à notre l. 4; mais cette dernière inscription, bien que provenant de Teima, est proprement araméenne et non nabatéenne; d'ailleurs la lacune initiale de notre ligne comporte deux lettres et non pas une seule. Nous avons ici l'expression couramment employée chez les Sémites : « pour la vie », c'est-à-dire « pour le salut »; c'est l'équivalent de la formule ὑπὲρ σωτηρίας.

כרא?(?.?)יו Groupe très difficile à analyser, à cause de l'incertitude qui règne sur l'identité de deux lettres, ou bien, selon la façon dont on combinera certains éléments graphiques, de

1. Voir à ce sujet *Rec. d'Arch. Or.*, V, 300; pour la vocalisation de ירחבולא = *Yarhibolé* cf. *id.*, VII, 6, 7, 22.
2. Voir à la l. 6 l'observation présentée au sujet du *kaph* faisant fonction du chiffre 20.



trois lettres. En tous cas, il nous faut là un nom propre, celui du personnage pour le salut de qui est faite la dédicace. Ce nom se termine sûrement en יו (. .*iou*), désinence fréquente des noms propres nabatéens. La question est de savoir combien de lettres il faut prélever sur l'ensemble pour le compléter. Nous y reviendrons. Considérons au préalable le début du groupe. A première vue un mot semble s'en dégager tout naturellement : מרא « seigneur ». Il nous resterait alors, entre ce mot et la désinence יו les deux, ou les trois lettres incertaines, représentées par nos trois points d'interrogation. La première d'ailleurs bien conservée, ne répond à rien de connu jusqu'ici dans l'alphabet nabatéen ; elle rappelle assez le *zaïn* araméen archaïque de Teima et de Hégra, mais on ne saurait s'arrêter à ce rapprochement, cette forme de *zaïn* ayant disparu de très bonne heure de l'écriture araméenne. Quant au complexe qui vient ensuite, il est difficile de dire s'il représente un seul ou deux caractères ; d'autant plus qu'une petite épaufrure complique encore les choses. Et maintenant, notre mot *mara* — s'il faut bien lire ainsi — est-il employé ici dans des conditions analogues à celles du protocole royal nabatéen? On s'attendrait dans ce cas à l'adjonction du pronom suffixe נא : « notre seigneur[1] ». Mais je ne vois pas le moyen d'attribuer la valeur נא au signe insolite qui suit מרא : à moins de supposer que ce n'est pas une lettre, mais une sorte de sigle abréviative ayant cette valeur. A l'extrême rigueur, on aurait pu songer au *yod*, cette lettre protéiforme de l'écriture nabatéenne, et

1. On sait que les Nabatéens disaient couramment : מראנא רבאל, מראנא חרתת, etc..., et même מראנא tout court, sans le nom du roi (cf. C.I.S., 101). On peut retrouver encore une survivance de cette habitude orientale dans les expressions dont on se sert en turc, et en arabe : *efendimiz*, *efendina*, « notre efendi », quand on parle du souverain.

Dans les inscriptions de Zendjirli, Bar-Rekoub donne le titre de מראה « son seigneur » au suzerain de son père, Tiglatpileser, et celui de מראי « mon seigneur » à son propre suzerain (le même Tiglatpileser). Il dit également « מראי » en parlant de son dieu Rekoubel. C'est peut-être dans une acception religieuse analogue qu'il convient de prendre l'expression מרא ביתא dans l'inscription nabatéenne C.I.S., II, 235.

lire מראי « mon seigneur » ; mais, sans compter que ce *yod* serait peu justifiable paléographiquement, il y a une objection décisive : la teneur même du texte, libellé dans le style indirect. On pourrait encore, en s'appuyant sur l'orthographe défective מרן de l'expression congénère palmyrénienne[1], y voir un *noun* final qui se rapprocherait tant soit peu de certains types sinaïtiques. Seulement ici la lettre serait vraiment bien écourtée. Quoi qu'il en soit, si l'on admet que le signe insolite qui suit מרא appartient à ce mot, on demeure alors en face des éléments graphiques fort embarrassants, signalés plus haut. Ces éléments constituent-ils une seule lettre, ou bien deux lettres? Dans le premier cas, il n'y aurait guère qu'un *sadé* qui puisse convenir, et encore le mode et le niveau d'attache du petit membre de droite ne sont-ils pas satisfaisants. Si, malgré tout, l'on admet ציו, ce serait là un nom bien court[2]. On aimerait mieux quelque nom du type קציו, פציו, עציו[3], etc..., mais alors il nous faudrait auparavant une lettre pour compléter notre nom et je ne vois pas comment faire jouer ce rôle au caractère indéterminé en forme de *Z* qui le précède. Dans le second cas, celui où il s'agirait de deux lettres, nous pourrions d'abord dégager un *noun* irréprochable. Ce *noun* serait précédé d'une lettre très courte, malheureusement déformée par une cassure : *iod*? *'ain* ? *zaïn* ?, chacune de ces lettres prête le flanc à de sérieuses objections. De plus, les combinaisons qu'on peut essayer d'asseoir sur ces bases fragiles, ne donneraient pas de bons résultats au point de vue onomastique[4]. Reste alors

1. Vogüé, *Syrie Centr.*, n°s 23, 25. Ce titre de מרן s'applique à de hauts personnages. Cf. aussi le papyrus araméen de Turin (C.I.S., 144) où, comme je l'ai montré jadis, le satrape d'Égypte, Mithraouahicht, est qualifié de מראי « mon seigneur ».

2. On pourrait cependant invoquer le nom très court de כיו (C.I.S., II, 1155, 1344).

3. Ce dernier nom apparaît dans des graffiti du Sinaï (C.I.S., II, 2207, 3314, et peut-être 833).

4. Je n'ose guère m'arrêter à ענין, dont je ne connais pas d'exemple, mais ce nom, à la rigueur, serait étymologiquement acceptable.

la combinaison qui consisterait à considérer tout le groupe מרא?(?)?יו comme constituant un seul nom propre comparable, jusqu'à un certain point, aux noms composés tels que מראלקיש (Imroul Qais)[1], מראלמלכו[2], etc...[3]. Il faut observer toutefois que, dans ces noms composés, l'élément initial מר(א) semble avoir une étymologie différente. Ce n'est donc là qu'un expédient auquel on ne pourrait recourir qu'en désespoir de cause.

אפכלא. Après ce nom — quelle qu'en soit la lecture — nous avons un petit blanc qui le sépare du mot suivant. Celui-ci débute par un *aleph* très légèrement endommagé, qui devait être suivi de quatre lettres terminant la ligne. Comme le montrent la photographie et les estampages exécutés au Musée, ces quatre lettres sont aujourd'hui radicalement détruites par une large cassure intéressant aussi la fin de la ligne 4, et due, semble-t-il, à quelque accident survenu après coup, peut-être au cours du transport de la pierre au Caire. Heureusement qu'un premier estampage, d'ailleurs très sommaire, pris sur place par le ghafîr au moment de la découverte, nous les a conservées d'une façon suffisante pour en permettre la lecture. C'est incontestablement le mot אפכלא; nous le retrouverons, du reste, répété à la fin de la l. 8 et suivant le nom du même personnage; les deux passages se confirment l'un l'autre.

C'est un titre appartenant au personnage pour le salut de qui la dédicace est faite : « l'*aphkal* ». Ce titre a fait sa première apparition dans une inscription de Hégra[4] datée de l'an 9 du roi Arétas IV (an 1 avant J.-C.); un *aphkal* y est mentionné, mais on ne donne pas son nom. On hésitait alors sur l'interprétation du mot. Depuis il a réapparu dans nombre d'inscriptions nabatéennes[5]; particulièrement dans les graffiti du Sinaï, où il est souvent interverti en אכפל.

1. Inscription do Nemara, *R. E. S.*, 483.
2. *R. E. S.*, 2093.
3. Cf. aussi le nom d'אמראלהי.
4. C. I. S., II. 198.
5. *R. E. S.*, 686, liste. Voir, en outre, Littmann, *Semitic Inscriptions*, p. 78.

Quelle fonction remplissait l'*aphkal*? Nous ne saurions le dire au juste, mais elle devait avoir une certaine importance puisqu il est question de son autorité, à côté de celle du roi, dans l'inscription de Hégra.

On retrouve le même mot « aphkal », dans l'inscription palmyrénienne qui nous a déjà fourni plusieurs indications utiles[1]. Elle nous éclaire quelque peu sur la nature de ce titre. C'est une dédicace faite aux dieux nabatéens, Arsou et 'Azizou, par un personnage qui est qualifié de ...אפכלא די עזיזו « l'*aphkal* du dieu 'Azizou ». Donc, c'est ici, incontestablement, un titre religieux.

On le retrouve encore chez les Sabéens, dans une inscription lihyanite provenant des environs de El-'Ela[2] (ce qui nous rapproche de la région des Nabatéens), où les RR. PP. Jaussen et Savignac ont lu : « 'Abdwadd, *afkal* (prêtre) de *Wadd*, etc... »[3]. Comme on le voit, cet 'Abdwadd remplit auprès du dieu Wadd la même fonction sacerdotale que l'*aphkal* de la dédicace palmyrénienne vis-à-vis du dieu Azizou. Il est probable que le mot *aphkal* est étroitement apparenté au mot babylonien *aphalu* ou *abkallu*, ayant les sens de *sacerdos, incantator*.

Cela dit, revenons à notre *aphkal*. Il se présente à nous sous l'aspect d'un haut personnage, investi d'une autorité religieuse. On remarquera qu'il est peut-être qualifié de « notre seigneur » et que son nom n'est pas suivi du patronymique, mais seulement du titre d'*aphkal*. Ces particularités se retrouvent dans le protocole royal nabatéen. En outre. comme nous le verrons plus loin (l. 8), il semble que ses années de sacerdoce servaient de comput.

— L. 4. ו[ח]יי נפשה. La lacune initiale ne comporte que deux

1. Cf. *supra*, p. 233. Pour l'étymologie du mot *aphkal*, voir mon *Rec. d'Arch. Or.*, VII, 32.

2. *Rev. Bibl.*, 1911, 554.

3. Les RR. PP. Jaussen et Savignac rapprochent avec raison à ce propos le mot arabe أفكل qui apparaît dans plusieurs passages du *Kitâb el-Aghâni*, où il correspond à كاهن « prêtre », « sorcier ».

lettres ; la seconde était certainement le ה de חיי, répétition du mot de la ligne précédente. Cette répétition annonce la mention d'une seconde personnalité qui va être associée au bénéfice eulogique de la dédicace. Devant [ח]יי, il ne reste plus de place que pour une lettre; celle-ci ne saurait alors être qu'un *waw*; il s'ensuit que la préposition על exprimée à la l. 3 doit gouverner toute la phrase; elle est maintenant sous-entendue : « et (pour) la vie de... »

Inutile d'insister sur le sens à prêter ici à נפש : proprement « âme », « personne »; conformément au génie des langues sémitiques, l'emploi de ce mot sert à indiquer l'action réfléchie. Suivi du *hé* suffixe pronominal, il équivaut à : « sa personne », « soi-même »; le tout revient à dire : « et pour son propre salut ». La locution est tout à fait comparable à celle de l'inscription araméenne de Teima[1] : לחיי נפשה; seule, la préposition diffère.

ודי. C'est la particule ordinaire, די, précédée de la conjonction. On remarquera, à titre d'indice chronologique, qu'elle affecte déjà la forme די, tandis que nous trouvons encore celle de זי dans la dédicace de Râbbel I[2] qui se classe à l'an 70 avant notre ère. Elle joue ici le rôle, non pas de préposition, mais de pronom relatif, en rapport avec un verbe qui suit.

יהוה A première vue on est frappé de l'aspect de ce mot qui a l'air de reproduire lettre pour lettre le nom de *Jehovah!* L'illusion est complétée par la présence de la particule די, qui le précède, et à laquelle on pourrait être tenté de prêter la valeur de la préposition, en traduisant l'ensemble : « et de Jéhovah ». Mais ce n'est là qu'un mirage — un mirage qui, du reste, se représentera à la ligne suivante sous une forme légèrement différente et dans des conditions peut-être encore plus spécieuses. Il ne faut pas perdre de vue que notre membre de phrase est toujours sous la dépendance du על חיי de la l. 3 ; de

1. C. I. S., II. 114. Offrande à cet énigmatique dieu Çalm, dont j'ai jadis démontré l'existence (*Rev. crit.* 1884, n° 40, p. 265, n° 48, p. 442).

2. *Rec. d'Arch. Or.*, II, 221, 404, et mon *Album d'Antiquités Orientales*, pl. XLV. Cf. C. I. S., II, 349.

sorte que, si l'on s'engageait dans cette voie, force serait de comprendre : « et pour la vie, pour le salut, de Jehovah » ; on aboutirait ainsi à une absurdité manifeste. Le mot יהוה ne peut être autre chose que le verbe « être » à la troisième personne du singulier de l'aoriste[1] : « est » ou « sera ». J'opte pour le futur — les raisons en seront données plus loin. Je lis en conséquence : « et (pour la vie de celui) qui sera... »

שמ[ה]. Le *chin* est détruit en partie, le *mem* en totalité ; mais ces deux lettres sont heureusement garanties par le premier estampage, celui du ghafîr. Après le *mem* venait encore une lettre qui a disparu sans laisser aucune trace ; c'était la dernière de la ligne. Je la restitue en *hé* et j'y vois le suffixe de la troisième personne du masculin singulier : « *son* nom ». Cela fournit un sens très plausible pour ce membre de phrase ; « et (pour la vie de celui) dont le nom sera... » La tournure est bien conforme au principe de la syntaxe sémitique : « celui *qui son nom* sera... », ce qui revient à dire « celui *dont le nom* sera... ».

— L. 5 [דכ]יר. On perçoit encore de vagues traces du *kaph*. C'est le mot si fréquent dans les proscymènes nabatéens, où il alterne avec שלם. Il faut le rattacher à ce qui précède et comprendre : « et pour le salut de celui dont le nom sera mentionné ». Il se rattache également à ce qui suit d'une façon non moins étroite.

קדמיהובאויתו. Je donne d'abord à l'état brut la transcription de ce passage dont l'interprétation est délicate. Aucun doute sur l'identité matérielle des lettres. Il s'agit seulement de savoir comment il faut couper les mots. Tout d'abord il semble bien qu'on doive détacher la préposition קדם « devant », qui apparaît si souvent dans les proscynèmes nabatéens et araméens[2],

1. L'orthographe יהוה par le *hé* final ne doit pas faire difficulté, bien que la forme ordinaire soit en nabatéen יהוא ; on trouve le prétérit הוה dans l'inscription du C. I. S., II, 224. Dans le *Tarif de Palmyre*, on relève תהוה à côté de תהוא.

2. Parfois, combinée avec מן : מן קדם.

et y précède le nom du dieu invoqué ; par exemple : קדם אוסרי, קדם דושרא, « devant Osiris, devant Douchara, etc. ». Mais alors surgit ici, si l'on se place à ce point de vue, le nouveau mirage auquel j'ai fait allusion plus haut : notre préposition קדם ne serait-elle pas suivie du nom de la divinité, et ce nom ne serait-il pas celui de יהו « Jehovah » ? Cette forme du nom sacré est justement celle qui est couramment employée dans les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine ! La coïncidence pourrait être d'autant plus troublante qu'on songe aussitôt au fameux temple juif d'Onias dont l'emplacement, d'après ce que nous savons, devait être quelque part dans ces parages[1]. Le dernier mot, באויתו, où se cache certainement un nom de lieu précédé de la préposition : « à Aouitou » serait bien fait pour contribuer à augmenter l'illusion : « devant Jéhovah, à Aouitou ». Mais aussitôt, on se heurte à une première difficulté. On attendrait l'interposition du pronom relatif, conformément à l'usage, soit : יהו די באויתו « Jehovah qui est à Aouitou ». Il y a une autre difficulté bien plus grave encore, un fait matériel qui coupe court à toute tentative dans cette direction : le *mem* de קדם affecte nettement la forme médiale et non pas la forme finale. On sait que le nabatéen observe constamment cette distinction paléographique ; et, en l'espèce, elle est observée dans notre inscription ; c'est ce que montre le *mem* final du mot שלם, comparé au *mem*, soit initial, soit médial des lignes 3, 7 et 8 ; le cas du nom propre תלמי à la l. 7 est particulièrement démonstratif à cet égard, parce que le *mem* s'y présente exactement dans les mêmes conditions graphiques, c'est-à-dire suivi d'un *yod* comme il l'est dans notre passage. D'où, la conclusion qui s'impose : le groupe יהו ne saurait constituer un tout cohérent ; il doit être décomposé. Il faut d'abord y prélever le *yod* pour le rattacher

1. Le sanctuaire juif avait été élevé vers l'an 160 av. J.-C., avec l'autorisation de Ptolemée VI Philométor, par le grand-prêtre Onias IV dans un vieux sanctuaire désaffecté de la déesse Agria Boubastis, à Léontopolis ; cette ville appartenait au nome héliopolitain ; on en fixe généralement l'emplacement à Tell el-Yehoûdiyé, non loin et au nord-est du Caire, dans la direction de notre Tell ech-Chougâfiyé. Le temple juif dura près de deux siècles et demi.

au mot, ou groupe précédent, qui devient ainsi ...קדמי ; le résidו הו doit à son tour être décomposé; le ו n'est autre chose que la conjonction « et »; quant au ה qui, cette opération faite, nous reste pour compte, on ne saurait se soustraire à l'obligation de l'attribuer aussi au mot précédent; celui-ci gagne alors encore une lettre et devient finalement קדמיה. Nous avons toujours la préposition קדם, c'est entendu; mais, à cet état, elle est combinée avec un suffixe pronominal dont la nature peut être déterminée grâce aux règles générales de la grammaire araméenne. En premier lieu, la préposition קדם, au contact du suffixe dégage le pluriel latent qu'elle contient (קדמין), pluriel qui existe au même état dans nombre de prépositions sémitiques[1]. Ce pluriel se met dans la position de l'état construit pour opérer sa jonction avec le suffixe qui lui est destiné. Selon le genre de ce suffixe la préposition revêt alors deux formes différentes : והי pour le masculin, יה pour le féminin[2]. En conséquence, קדמיה ne peut signifier que « *devant elle* ». Si l'on avait voulu dire « devant lui », nous aurions קדמוהי. Devant qui? L'analogie des formules citées plus haut nous invite à chercher ici la mention de la divinité devant laquelle une certaine chose est faite, ou sera faite; seulement ici le nom de cette divinité n'est pas exprimé. Pourquoi ne l'est-il pas? C'est parce qu'il l'a été, au début de la dédicace, à la l. 1. On ne fait que le rappeler ici. D'autre part, cette divinité ne peut être qu'une déesse, vu le genre du suffixe employé. C'est sur cette base que j'ai reconstitué la partie essentielle de la l. 1, toute réserve faite sur la nationalité et le nom spécifique de cette déesse que rien malheureusement ne nous permet de deviner.

1. אל, על, אחר, תחת etc., cf. les formes arabes correspondantes الى, على, etc., où le ى est un indice apparent du pluriel latent qui se manifeste également, au contact des suffixes pronominaux, sous la forme de l'état construit.

2. On trouve bien, il est vrai, parfois, la forme יה pour le suffixe masculin de noms au pluriel (ou plutôt au duel), par exemple, ידיה dans l'inscription de Hadad, à Zendjirli. Mais c'est là un fait exceptionnel et appartenant à l'araméen très archaïque.

Cela une fois établi, il nous reste en fin de compte le dernier groupe : באיותו ; ce ne saurait être autre chose, comme je l'ai déjà donné à entendre, qu'un nom de lieu précédé de la préposition : « à Aouitou ». Est-ce une localité nabatéenne ? Dans ce cas, la forme du nom rappellerait quelque peu celle de לחיתו de l'inscription des stratèges de Madeba[1]. Ne serait-ce pas plutôt quelque localité égyptienne ? Cette question sera examinée plus loin, quand j'essaierai de déterminer l'époque et le milieu auxquels peut appartenir notre monument. Ce qu'il convient de retenir et de faire ressortir dès maintenant c'est que, dans ce passage, il y a en fait deux localités mises en parallèle : l'une, Aouitou, expressément nommée ; l'autre, virtuellement indiquée par l'expression « devant elle ». Cette expression implique la *présence réelle* de la déesse, par conséquent le sanctuaire même où elle réside ; le sanctuaire devait s'élever dans une ville distincte de Aouitou, et non dénommée ; cette ville, selon toute vraisemblance, n'est autre que celle dont Tell ech-Chougâfiyé nous marque l'emplacement.

Si maintenant nous reprenons d'ensemble le texte obtenu jusqu'ici, nous voyons que, somme toute, la dédicace est faite : 1° pour le salut de l'*aphkal* ; 2° pour celui du dédicant lui-même ; 3° pour celui d'une autre personnalité indéterminée. Cette personnalité est celle dont « le nom sera mentionné (proféré ? proclamé ?) » « devant » la déesse (c'est-à-dire dans son sanctuaire même) « *et* (en outre) à Aouitou ». Il semble peu probable que nous ayons affaire à une formule de caractère général, en quelque sorte banal, visant une collectivité et équivalant à : « et pour le salut de *quiconque* dont le nom sera mentionné » ; dans ce cas, on attendrait : וכל מן די יהוה שמה דכיר. J'inclinerais plutôt à croire qu'il s'agit d'une certaine individualité dont le nom pouvait être éventuellement prononcé dans des conditions que j'aurai à rechercher.

1. C. I. S., II, 196 ; cf. *Rec. d'Arch. Or.*, II, 189 et VII, 241.

Nous abordons maintenant ce que l'on peut appeler la seconde partie de l'inscription (lignes 6-8). Trois choses la distinguent de la première qui constitue le corps même de la dédicace : l'existence d'un blanc visiblement réservé à la fin de la l. 5 ; l'intervention, au début de la ligne 6, d'une expression eulogique significative, marquant l'alinéa ; enfin la teneur même du texte, essentiellement constitué par le libellé de la date.

(ב)שלם Caractères chevauchant sur l'alignement. *Mem* de forme finale, indubitable, très allongé ; les deux lettres précédentes sont un peu obscures, mais hors de conteste. Les trois caractères semblent être en ligature. Il y a place encore au début de la ligne pour une lettre qui pourrait être un *bet* ; on croit même en discerner quelques faibles linéaments. L'expression בשלם, quoique moins fréquente que celle de שלם tout court, n'est pas inconnue en nabatéen [1].

21 ב. La préposition ב « dans », suivie de deux chiffres : 20 + 1 = 21. On observera la forme du chiffre 20 ; elle marque nettement que le signe n'est autre que la lettre *kaph*, qui a justement cette valeur numérale dans l'ordonnance de l'alphabet sémitique [2]. A noter aussi l'inclinaison de la barre d'unité qui, autrement, ainsi isolée, risquerait de se confondre avec le *zaïn* [3]. C'est le quantième du mois qui va être mentionné immédiatement après ; le mot יום « jour » est sous-entendu : « dans (le jour) 24 » ; la tournure abréviative est dans le genre de la nôtre, quand nous disons, par exemple : « le 24 août ».

פחנשי, *pakhonsi*. C'est le nom bien connu du mois égyptien,

1. Cf. entre autres C. I. S., II, 277, 291, etc.

2. Ce fait contribue à éclairer le rapport paléographique qui existe, dans des conditions analogues, entre le *kaph* et le chiffre 20 du palmyrénien.

3. On retrouve, il est vrai, quelquefois la même particularité en phénicien, où pourtant cette confusion n'est pas à craindre ; là, l'inclinaison de la barre marque la finale ; dans ce même cas le palmyrénien allonge souvent la barre terminale. Par contre, dans les papyrus araméens, on ne paraît pas, comme on le fait en nabatéen, craindre la confusion possible entre la barre d'unité verticale et la lettre *zaïn* ; parfois cependant on incline aussi cette barre à gauche, mais là c'est plutôt à l'effet d'insister sur l'importance du rôle joué par le chiffre dans le contexte.

le 1er de la tétraménie d'hiver, qu'on transcrit ordinairement *pakhons*. L'addition du *yod* que nous avons ici aura peut-être quelque intérêt pour les égyptologues en ce qui concerne la prononciation exacte du mot[1].

— L. 6-7. די ש[נת] « de l'année ». Le mot שנת est coupé à la ligne par dérogation à la règle observée jusqu'ici : ש[נת]; le lapicide en prend plus à son aise dans cette partie de l'inscription relativement accessoire.

— L. 7. Au début de la ligne, un espace fruste, tout juste suffisant pour loger les deux lettres, complément obligatoire de ש[נת]. Immédiatement après vient un groupe de chiffres consistant en trois barres d'unités inclinées à droite, dont la dernière sert de point d'appui à une quatrième barre inclinée en sens inverse. C'est le nombre 4, écrit à la façon habituelle. Devant lui il n'y a pas la place matérielle nécessaire pour restituer quelque autre signe numéral, exprimant la dizaine, vingtaine, etc. C'est donc bien d'une IVme année qu'il s'agit ici. Année de quoi, ou de qui? C'est ce que nous allons voir.

לתלמי מלכא. « De Ptolémée le roi ». Le *lamed* d'appartenance une fois prélevé, il nous reste le mot תלמי, dans lequel on ne saurait hésiter à reconnaître le nom de Πτολεμαῖος, dépouillé de son *pi* initial et de sa désinence. C'est exactement la forme sous laquelle ce nom figure dans le Talmud : *Talmaï*[2]; on a prétendu qu'elle avait pu subir l'influence de l'ancien nom sémitique תלמי *Talmaï*, porté dans la Bible par deux personnages[3].

1. La transcription courante repose sur la forme grecque παχων et copte *pachons* (cf. بشنس). C'est proprement le mois du dieu Khons. D'après un renseignement que veut bien me donner M. Sottas, le nom de ce dieu peut s'écrire avec une voyelle finale vague, *ou*, soit : *Khonsou*. Notre transcription nabatéenne semblerait impliquer que cette voyelle *vague* pouvait incliner vers *i*.

2. Le nom propre Ptolémée était assez répandu chez les Juifs. Cf. l'ossuaire de Jérusalem gravé au nom de ΠΤΟΛΜΑ (dans mes *Nouveaux ossuaires juifs*, pp. 10, 15).

3. L'un nous est présenté comme un des trois fils du fabuleux 'Anaq (Nombres 13, 22; Josué 15, 14); son nom est transcrit de diverses manières par

Cette conjecture était déjà assez contestable, la même particularité orthographique — tout au moins en ce qui concerne la suppression du *phé* — se rencontrant aussi dans une autre branche de la famille sémitique qui n'a rien de commun avec le monde juif; en effet, dans la grande inscription sabéenne du sarcophage en bois, bien connu, du Musée du Caire[1], le nom du roi Ptolémée est écrit תלמית̄.

Fait intéressant, nous retrouvons aussi ce nom de תלמי, écrit exactement de la même façon, dans les inscriptions lihyanites. Il y apparaît à plusieurs reprises[2] comme nom des rois de Lihyan. Il se peut que ceux-ci l'aient adopté sous une influence égyptienne.

L'apparition du nom de Ptolémée sous la forme תלמי dans notre texte nabatéen porte le coup de grâce à cette prétendue influence du Talmaï biblique[3]. D'autre part, il est intéressant de comparer la façon toute différente dont le nom de Ptolémée a été traité par les Phéniciens; eux en ont respecté scrupuleusement la forme originale, en transcrivant lettre à lettre : פתלמיס[4],

les Septante et par Josèphe : Θαλμαι, Θολμει, Θοαλμει, Θολαμαῖος, etc. L'autre est le roi de Gechour (II Samuel 3. 3, Θολμει, Θολμι, Θολομαι, Θολομαῖος). Comparer le nom du chef de brigands Θολομαῖος qui, nous raconte Josèphe (*Antiq. J.*, 20, 1, 1), fut livré au supplice sous le règne de Claude par le procurateur de Judée.

1. Cette inscription, elle aussi, est datée d'un mois égyptien *Koihak*) de l'an XII d'un roi Ptolémée (תרמית̄), fils de Ptolémée, d'ailleurs indéterminé comme l'est le nôtre. Le sabeen a éliminé le Π initial, mais il a gardé la désinence, ou l'équivalent de la désinence, le ת (*th* anglais), qui a la valeur de la sifflante; il est probable qu'on vocalisait le tout : *Tolemaioth*, ou quelque chose d'approchant.

2. Cf. Jaussen-Savignac, *Mission archéol. en Arabie*, pp. 375, 392, 438, 441.

3. On trouve en nabatéen le nom d'homme תלמו (exemples dans le C I.S., un autre dans *Rev. Bibl.*, 1902, p. 581); la prononciation nous est révélée par la transcription Τάλεμος (Wadd. nº 2464). La désinence semble indiquer que ce n'est pas une simple variante de תרמי (transcription nabatéenne de Πτολεμαοῖς, mais que c'est plutôt un nom d'extraction sémitique, comme celui du תלמי biblique. Cf. cependant un exemple du nom תלמי porté par un simple particulier nabatéen dans une inscription de la région de Medâïn Sâleh (Jaussen-Savignac, *op. c.*, p. 215, nº 315).

4. *Rec. d'Arch. Orient.*, I, 80; C. I. S., I, 92.

פתלמיש[1], gardant ainsi à la fois le Π initial et la désinence.

De quel Ptolémée peut-il s'agir? Aucun indice malheureusement ne vient nous renseigner à cet égard. Le chiffre de l'année de règne (IV) est trop bas pour qu'on puisse en tirer une induction quelconque.

די הי (שנ־). La particule הי fait fonction cette fois de pronom relatif; elle est combinée avec le pronom démonstratif féminin הי, qui contient virtuellement le verbe « être ». Cette combinaison équivaut à l'expression : « laquelle est », expression qui ne peut se rapporter qu'à l'antécédent שנת: il faut donc comprendre : « l'année 4 de Ptolémée le roi, laquelle est..... ». Ce membre de phrase fait penser aussitôt à l'inscription nabatéenne de Dmeîr[2] où on lit : « l'année 405, selon le comput des Romains, laquelle est l'année 24 du roi Rabbel[3] ».

שנת 405 במנין ארהומיא די הו (*sic*) שנת 24 לרבאל מלכא

Sauf l'anomalie de הי au lieu de היא[4], c'est sensiblement la même tournure que celle que nous avons ici. En conséquence, on attend la répétition du mot שנת, appliqué à une autre année appartenant à quelque comput différent et mise en concordance avec la première. En effet dans la partie fruste

1. C. I. S., I, 95; *Etudes d'Arch. Or.*, II, § 21.
2. *Rec. d'Arch. Or.*, I, 48 (= C. I. S., II, 161). Cf. aussi, du moins pour la tournure, la l. 4 de l'inscription de Rabbel I (*supra*, p. 239).
3. On a trouvé, depuis, une autre inscription (*Rép. d'ép. sém.*, nº 26), datée de l'an 26 de ce même Rabbel II, correspondant à l'an 96 J.-C. De l'an 96 à l'an 106, date la disparition du royaume nabatéen, il y a un intervalle d'une dizaine d'années suffisant pour caser, s'il y avait lieu, quelque nouveau roi, successeur de notre Rabbel. C'est ce qui a engagé M. Dussaud, dans son excellent mémoire sur la numismatique nabatéenne (*Journ. Asiat.*, 1904, A, p. 192 et suiv.), à intercaler dans cette période un Malchus III (ou IV) qui clôrait véritablement la dynastie. Cette ingénieuse conjecture, déjà formulée par lui dans *Voy. arch. au Safa* (p. 171; cf. *Mission Syrie*, p. 72), m'avait inspiré certaines réserves (*Rec. d'Arch. Or.*, IV, 178). Depuis une nouvelle inscription (*Rev. Bibl.*, 1911, pp. 273 et suiv.), datée de l'an 36, voire peut-être 37 de ce même Rabbel, nous a appris que son règne s'était prolongé au moins jusqu'à l'extrême limite de l'autonomie nabatéenne, si ce n'est même quelque peu au-delà, du moins nominalement; il semble donc que Rabbel II est bien, comme je l'avais supposé, le dernier roi de la Nabatène autonome.
4. Cf. les graphies hébraïques הוא = היא.

de la fin de la ligne, je crois bien saisir quelques traces d'un *chin* et d'un *noun*; en tout cas, il n'y a place que pour deux lettres. Je pense que nous avons là le mot שנת coupé en deux, avec le *taw* rejeté au début de la l. 8.

— L. 8. Cette ligne a beaucoup souffert. Le début est presque entièrement détruit sur un espace correspondant à quatre lettres environ. La première de ces lettres ne peut être que le *taw* attendu de שנת; ce mot implique après lui quelque notation numérale. Je ne saurais affirmer qu'on distingue encore des traces du *taw*, mais, en examinant attentivement la photographie, je crois bien apercevoir une barre oblique inclinée vers la gauche; cela nous fournirait le chiffre 1. Ce chiffre ne devait pas être suivi d'un autre chiffre, car, aussitôt après, on reconnaît sans trop d'effort la répétition textuelle des nom, titre et qualité de notre *aphkal*, tels que nous les avons plus clairement lus à la ligne 3. Ce passage était sûrement précédé du *lamed* d'appartenance; il reste juste la place nécessaire pour cette lettre entre le chiffre 1 et le *mem* de מרא. Nous obtenons ainsi le membre de phrase tout à fait en situation :

די הו [שנת] 1 למרא ?(?)?יו אפכלא

« Qui est l'année 1 de (notre?) seigneur (etc.?)... iou, l'*aphkal* ».

S'il en est bien ainsi, et s'il s'agit réellement de la 1re année de l'exercice sacerdotal ou autre, de notre *aphkal*, ce chiffre n'est pas indifférent, parce qu'il marque l'entrée en charge du personnage. Dans ce cas, ne serait-ce pas à l'occasion de cette investiture, et pour la commémorer, qu'aurait été gravée la dédicace qui, somme toute, est faite spécialement, et avant tout en son honneur[1] ?

1. On ne saurait guère s'arrêter à une autre combinaison d'après laquelle il n'y aurait pas eu de seconde date formulée, mais simplement la mention de quelque fait circonstanciel, quelque événement notable, survenu en l'an 4 de Ptolémée, et toujours, bien entendu, en rapport avec l'*aphkal*; par exemple, « année (dans laquelle eut lieu telle chose le concernant) ». Cela rappellerait

A la fin de la ligne, après אבגלא, il y a place encore pour deux ou trois lettres. Je soupçonne, d'après certaines apparences, que nous pourrions bien avoir affaire ici au mot שלם que nous avons trouvé au début du libellé de la date (là, en combinaison peut-être avec la préposition ב); ce libellé serait ainsi assez heureusement encadré entre ces deux expressions eulogiques.

Après l'interprétation du texte, il nous reste à aborder la question capitale : de quel Ptolémée peut-il s'agir ici? Nous avons l'embarras du choix dans cette longue dynastie qui, si l'on y comprend Césarion, ne compte pas moins de seize numéros, tous homonymes[1].

Les vraisemblances historiques nous engagent à descendre le plus bas possible. Par suite de considérations qu'il serait trop long de développer maintenant, j'inclinerais à reconnaître ici, soit Philopator XIV, soit Philopator XV, tous deux frères, puis successivement époux de la fameuse Cléopâtre. Le laps de temps très court (51-47 et 47-44) pendant lequel ils ont occupé le trône à côté d'elle, s'accorderait bien avec les quatre années de règne attribuées ici à notre Ptolémée indéterminé. A la grande rigueur, on pourrait même penser à Ptolémée, XVIe et dernier du nom, le jeune Césarion, ce fantôme, ou plutôt cet embryon de roi, que sa mère Cléopâtre fit proclamer en l'an 33 et dont le règne fictif finit avec lui en l'an 30.

De toute façon, nous serions en plein dans cette période

quelque peu, à première vue, la sinaïtique du C.I.S., II, 954 : « l'année 85 de l'éparchie, dans laquelle les... ont... le pays ». Mais il nous faudrait alors la tournure די בה, tandis qu'ici nous aurions די הי [בה]; dans ces conditions le הי ne s'expliquerait pas. De plus, il n'y aurait pas la place voulue pour loger la mention, si brève fût-elle, d'un événement quelconque. D'ailleurs, nous reviendrions ainsi, somme toute, par une voie différente à peu près au même résultat, à savoir que la dédicace a dû être faite à l'occasion de l'investiture de l'*aphkal*, car il n'y a guère que cet événement qui ait pu marquer dans la vie du personnage ; de sa mort, il ne saurait être question puisqu'on fait expressément des vœux pour la prolongation de sa vie.

1. Je suis ici les données historiques mises au point par mon savant confrère M. Bouché-Leclercq dans sa magistrale *Histoire des Lagides*.



critique et passionnante de l'histoire d'Égypte dans laquelle apparaissent, ou vont apparaître tour à tour, sur la scène d'Alexandrie où se jouaient les destinées de Rome et de l'Orient, les grandes figures de Pompée, de César, d'Antoine, et que domine l'extraordinaire personnalité de Cléopâtre C'est justement vers cette époque que nous voyons les Arabes, autrement dit les Nabatéens — nous savons que c'est tout un — prendre une certaine part aux événements qui se déroulent en Égypte, ou à ceux qui s'y rattachent au dehors, événements qui ont fortement contribué à changer la face du monde antique. Je me bornerai sur ce sujet à quelques indications sommaires, mais significatives.

En 48 les contingents arabes nabatéens combattent avec Pompée à Pharsale.

En 47 le roi nabatéen Malchus (Malikou, IIe du nom)[1] fournit de la cavalerie à César dans sa campagne contre Alexandrie.

En 42, il envoie à Cassius un corps d'archers montés qui combat à Philippes. Cléopâtre essaie de le faire assassiner, ce qui ne l'empêche pas à un autre moment, où elle se débattait dans une situation désespérée, d'aller chercher un refuge chez les tribus nabatéo-arabes de la région orientale.

Plus tard, vers l'an 36, le roi nabatéen est forcé de céder à Cléopâtre une partie de son territoire. En l'an 32 il fournit à Antoine des contingents qui figurèrent à la bataille d'Actium.

Enfin, en l'an 30 les Nabatéens, profitant probablement de ce que la partie était perdue pour Cléopâtre, brûlèrent la flotte qu'elle avait concentrée dans la mer Rouge[2].

Nos Nabatéens ont eu, d'ailleurs, en Égypte, on le sait, des

1. Malikou 1er, selon la classification de M. Dussaud, *op. c.*

2. A partir de ce moment, qui marque la fin de la dynastie lagide, il semble que la Nabatène se dégage de l'influence égyptienne qu'elle avait subie jusque là, ainsi que le montrent certaines de ses institutions (cf. *Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 381, n. 1) et ses monnaies elles-mêmes, frappées autrefois aux types et poids ptolémaïques. C'est à ce changement politique qu'il faut, je crois, rapporter le changement significatif du système monétaire nabatéen si bien mis en lumière depuis par M. Dussaud, *op. c.*

précurseurs araméens qui nous ont laissé nombre de témoignages épigraphiques remontant jusqu'au début du v[e] siècle : stèles funéraires ou religieuses, papyrus, ostraca, monnaies même, etc. D'autre part, dans certains documents grecs[1], semblant être des listes de mercenaires, on relève des noms caractéristiques révélant l'origine de ceux qui les portent : Nabatéens, Arabes, Iduméens, Ituréens, etc., toutes races plus ou moins étroitement apparentées[2].

En outre, il ne faut pas oublier qu'à partir d'une certaine époque, il y a eu en Égypte un nome dit Arabique, le nome *Arabia*[3], dont, selon toutes les indications historiques et géographiques, la position coïncide sensiblement avec la région d'où provient notre dédicace nabatéenne. Ce nome devait probablement son nom à sa proximité de l'Arabie proprement dite; il le devait peut-être aussi à l'existence en ce point d'un groupe ethnique nabatéen qui s'y était fixé, et auquel pouvaient appartenir notre *aphkal* ainsi que le dédicant qui l'honore.

En tous cas, il semble bien que le nome Arabique avait à sa tête un haut fonctionnaire spécial qui portait le titre suggestif de ἀραβάρχης (ἀλαβάρχης), « le chef de l'arabarchie ». Déjà sous Ptolémée I[er] il est question d'un nomarque du nome Arabia, Cléomène, hyparque du roi, chargé d'administrer l'Égypte[4]. Le caractère de l'arabarque et ses attributions ont été spécialement

1. Inscriptions de Memphis et d'Echmounein; cf. celle de Mit Rahiné dédicace des Iduméens dans un temple d'Apollon.

2. Voir à ce sujet *Rec. d'Arch. Or.*, VI, 214.

3. Avec sa métropole Phacousa, ce nome faisait partie du pays biblique de *Gessen*, ou *Gochen*, correspondant à peu près au XX[e] nome *Sopti* (capitale Pisopti = Saft).

La pèlerine dite sainte Sylvie parle à mainte reprise (éd. Gelzer, *Itinera*, pp. 46-50) d'une *mansio*, voire d'une *civitas Arabia* située dans cette même region de Gessen. Cette *ville* de Arabia est également mentionnée dans les listes épiscopales de Hieroclès et de Georges de Cypre (éd. Gelzer, p. 116, n° 707) sous la forme 'Αραβίους. C'est peut-être notre Tell ech-Chougâfiyé qui en marque l'emplacement.

4. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I, 10.

étudiées par M Jouguet[1] et par M. Lesquier[2]. Selon ce dernier, l'arabarque aurait fini par devenir, dans l'organisation de l'Égypte romaine, le commandant en chef des douaniers qui, à l'origine, étaient des mercenaires arabes chargés de garder la frontière orientale du côté de la Syrie et de l'Arabie Pétrée. S'il en était réellement ainsi, on pourrait supposer que c'étaient les qualités particulières de la cavalerie nabatéenne, si réputée, qui les désignaient tout naturellement pour le recrutement de cette sorte de police montée, à cheval et surtout à chameau.

Maintenant que nous avons déterminé avec plus ou moins de certitude les conditions historiques où nous place notre inscription, nous pouvons revenir plus utilement peut-être sur l'interprétation, que j'ai dû laisser en suspens, du passage des lignes 4 et 5. Traduit littéralement, il paraît bien signifier :

> *et (pour le salut) de celui dont le nom sera mentionné devant elle* (la déesse) *et à Aouitou.*

Ce passage soulève en réalité trois questions :

1° Quelle est la personnalité visée?

2° Que faut-il entendre par « devant la déesse »?

3° Quelle est cette localité énigmatique de Aouitou?

La seconde de ces questions a déjà été suffisamment traitée : il s'agit du sanctuaire de la déesse qui devait s'élever à Tell ech-Chougâfiyé même. Quant à la première question, elle dépend de la troisième; c'est pourquoi nous allons essayer de répondre d'abord à celle-ci.

Si Aouitou est bien, une localité de l'Égypte même, et non de la Nabatène, on pourrait être tenté à première vue de rapprocher ce nom de celui de Abydos — en égyptien *Abotou* — les labiales *b* et *ou* pouvant être considérées comme

1. *R.C.H.*, 1896, 174, 175.
2. *Rev. Archéol.*, 1917, II, 95.
3. Il semble que les Palmyréniens et les Ituréens, congénères des Nabatéens, avaient hérité de cette aptitude spéciale qui, plus tard, les faisait rechercher pour former les contingents d'archers montés de l'armée romaine.

interchangeables. Mais cette ressemblance entre les deux noms n'est qu'apparente, la forme originale du nom d'Abydos étant transcrite אבוט, avec le *tet* et non le *taw*, dans deux papyrus araméens[1]. D'ailleurs on ne voit pas bien ce que viendrait faire ici la ville d'Osiris qui, à cette époque, n'était plus guère que la capitale, en quelque sorte funéraire, de l'Égypte. Notre Aouitou aurait-il alors quelque chose à voir avec le nom du VIII[e] nome de la Basse-Egypte auquel, par sa position, Tell ech-Chougâfiyé a pu appartenir et qui s'appelait *Nofr Abti*[2]? Ce rapprochement ne me paraît pas non plus bien satisfaisant[3]; il soulève, lui aussi de sérieuses objections.

Je me demande si *Aouitou* ne serait pas plutôt une transcription de *Apitou*, les labiales *phé* et *waw* s'échangeant facilement. Apitou est un des noms égyptiens de la ville de Thèbes. On sait que ce nom est donné spécialement à la ville sainte d'Amon Ra, capitale de la Haute-Égypte, spécialement en tant que lieu où l'on procédait *ab antiquo* à l'intronisation, j'allais dire au sacre du nouveau Pharaon. À cet égard Apitou était une sorte de Reims égytienne[4].

Cette cérémonie solennelle consistait essentiellement dans la *proclamation du nom* du souverain, au jour de son avènement ou plutôt de sa désignation à la royauté qui lui était dévolue par une espèce d'avancement d'hoirie.

M. Moret[5] en a fait l'objet de deux études consciencieuses. On y trouvera tous les détails relatifs à cette cérémonie que l'on pourrait appeler l'imposition du nom et qui comportait un rituel très compliqué. Je demande la permission d'en retenir quelques-uns parce qu'ils peuvent nous servir pour l'éluci-

1. Cf. Sachau, *Aram. pap.*, pl. XII; l. 3 et pl. LVII, n° 26, 1.
1. Qu'on traduit par « le harpon de l'Orient ».
3. De même celui de l'Abotis (*Haboti*) du XII[e] nome.
4. *Apitou* est proprement un pluriel et désigne des quartiers de Thèbes correspondant au Karnak et au Louqsor de nos jours, principalement le premier, qui était considéré comme résidence de Amon Ra « Seigneur de Karnak » (Apitou).
5. *Rituel du culte divin journalier*, ch. XIII, 75-113 : couronnement du Pharaon par les dieux (à Thèbes), et *Caractère religieux de la royauté pharaonique*.

dation de la première des trois questions qui se sont posées à nous.

Les documents égyptiens nous apprennent que c'est le père même du candidat royal, le Pharaon régnant, qui présentait son fils et héritier présomptif à l'assemblée réunie à Apitou. Il proclamait, le premier, le nom du futur Pharaon, le nom royal solaire (prénom) choisi par les dieux eux-mêmes, et disait : « Tous ceux qui entendent et acceptent unanimement le nom de Sa Majesté, certes qu'ils viennent sur le champ pour proclamer le roi près de moi, comme on le fit jadis pour Ma Majesté ».

Puis venait l'invocation générale aux divinités des principaux centres religieux : « O dieux et déesses qui êtes dans Apitou... dans Thèbes... dans Héliopolis... dans Memphis... dans le ciel, la terrre, etc. »

On dressait ensuite une sorte de procès-verbal sous forme de charte (*nekheb*), ou protocole royal, contenant l'énumération de tous les noms royaux conférés à l'héritier présomptif ainsi sacré roi :

« Son grand nom d'Horus — son grand nom de maître des deux couronnes — son grand nom d'Horus d'or — son grand nom du roi du sud et du nord. »

Suivait la rubrique certifiant conformes les noms royaux : « Or, certes, c'est son nom véritable qu'a fait le dieu auparavant. »

On voit quelle importance extraordinaire avaient dans la cérémonie d'intronisation la collation et la proclamation du *nom*. Cela étant, est-ce que ce nom, que notre inscription nous dit devoir être mentionné dans deux sanctuaires — celui de la déesse inconnue à laquelle la dédicace est faite et celui de Aouitou — n'aurait pas quelque rapport avec le nom royal qui devait être, selon l'antique usage, proclamé à Apitou et dans d'autres centres religieux? Ce nom n'est pas donné, il est vrai. On dirait qu'on s'est abstenu systématiquement de le donner et de définir la qualité de la personne qui le portait.

Quelle peut être la raison d'une pareille abstention? Il faut se rappeler à quelle époque nous sommes. La situation politique était alors en Égypte des plus troublées. Peut-être était-on au moment, ou à la veille d'un interrègne; l'auteur de la dédicace qui, en temps ordinaire, aurait associé ouvertement le souverain du jour aux vœux qu'il exprime, a pu — ne sachant pas au juste quel serait le maître de demain — garder une réserve prudente. Attendant les événements, il a employé à dessein cette expression ambiguë : « celui dont le nom sera proclamé ». Les choses s'expliqueraient assez bien si l'on raisonnait, par exemple, dans l'hypothèse suivante. Le Ptolémée x venait de mourir dans la quatrième année de son règne; cette année n'en comptait pas moins chronologiquement pour la date obligatoire de l'inscription, et elle y est régulièrement inscrite. Mais, d'autre part, l'auteur de la dédicace, s'il voulait selon l'usage y affirmer son loyalisme, ne pouvait pas naturellement comprendre dans ses vœux de longue vie le roi défunt; force lui était alors de biaiser, en visant le successeur éventuel — et pas encore connu — de celui-ci.

Il faut avouer que le règne, si accidenté, de Cléopâtre, sur le trône de laquelle s'étaient successivement assis, à ses côtés, ses deux frères et époux et son fils Césarion, fournirait plus d'une circonstance répondant à cette condition. Dans cette hypothèse il serait téméraire de prétendre préciser exactement quand et comment ce fait a pu se produire, et auquel de ces trois Ptolémées s'appliquerait le passage en litige ainsi interprété. Il suffit pour le raisonnement qu'il ait pu se produire dans cette période.

On peut, il est vrai, faire à cette conjecture, quelque peu hardie, je l'avoue, une objection d'apparence fort sérieuse. Sous les Ptolémées, l'antique coutume de sacrer les Pharaons à Thèbes était tombée en désuétude; Memphis remplaçait Thèbes, et c'est dans la capitale de la Basse-Égypte que se passait la grande cérémonie, d'ailleurs toujours conformément aux rites traditionnels. A cela on pourrait répondre qu'en raison même

du bouleversement politique de l'Égypte à l'époque où nous sommes et de la situation critique de la dynastie qui touchait à sa fin, on a peut-être, à un moment donné et pour des motifs que nous ignorons, mais qu'il serait facile d'imaginer, tenté de faire revivre la vieille tradition pharaonique de Thèbes, précisément afin de conférer plus d'autorité à telle ou telle de ces investitures précaires, et peut-être antagonistes.

Telle est l'hypothèse à laquelle je me suis laissé conduire non sans quelques hésitations et malgré des difficultés que je ne me dissimule pas. Si, tout bien pesé, elle n'est pas considérée comme recevable, je n'en vois guère qu'une autre susceptible d'être mise en ligne, sinon à sa place, du moins à côté d'elle, car elle offre avec la première un certain parallélisme.

Elle consisterait à appliquer, *mutatis mutandis*, le même raisonnement à une situation politique similaire, mais cette fois en milieu proprement nabatéen et non plus égyptien.

Il s'agirait alors d'un moment d'interrègne dans la dynastie nabatéenne et le personnage innomé que vise à mots couverts l'auteur de la dédicace nabatéenne serait son souverain national éventuel. On peut concevoir telle ou telle conjoncture dans laquelle la transmission du pouvoir royal ne se serait pas effectuée d'une façon normale, par voie d'hérédité directe. Nous pourrions avoir affaire, par exemple, à un cas du genre de celui qui s'est produit quelque temps plus tard, en l'an 9 avant notre ère, pour Arétas IV Philopatris qui, appelé simplement Aeneas avant son avènement, n'a pris le nom dynastique de Haritat qu'en montant sur le trône[1]. Il y a là, semble-t-il, l'indice de quelque perturbation analogue à celle qui avait pu déjà se produire à l'époque de notre inscription, c'est-à-dire sous le règne d'un des derniers Ptolémées. Bien entendu, dans cette hypothèse, il faudrait renoncer à rapprocher Aouitou de

1. Fl. Josèphe, *Ant. J.*, XVI, 9 : 4 (voir *Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 375 et suiv.). Cf. la tentative aventureuse de l'épitrope Syllaeos qui, peu auparavant, n'avait pas reculé devant le crime pour viser la couronne (*Rec. d'Arch. Or.*, VII, p. 370 et suiv., VIII, p. 144).



Apitou, et y voir, soit une localité nabatéenne, soit, à la rigueur, le nom de la ville antique correspondant à Tell ech-Chougâfiyé.

N. B. — En relisant une dernière fois ces pages au moment d'en donner le bon à tirer, il me vient à l'esprit, au sujet de l'interprétation de la l. 5, une autre idée encore que je ne puis me dispenser tout au moins d'indiquer, bien qu'elle soit fort sujette à caution, car elle repose sur cet expédient dont on abuse trop souvent dans les cas embarrassants : l'hypothèse d'une faute de lapicide. On pourrait se demander si celui-ci, transposant en יהו les trois lettres du groupe qui étaient normalement והי, n'aurait pas gravé par erreur :

קדמיהובאויתו

au lieu de la leçon que portait son modèle :

קדמוהי באויתו

c'est-à-dire :

devant lui, à Aouitou

A ce compte, l'économie et la physionomie de l'inscription, toutes autres choses égales d'ailleurs, seraient sensiblement changées. Nous aurions affaire, non pas à une déesse, mais à un dieu, soit égyptien, soit nabatéen, dont le nom était exprimé à la l. 1, aujourd'hui détruite ; d'autre part, il n'y aurait en jeu qu'une seule localité et non deux : Aouitou, où serait élevé le sanctuaire de ce dieu et qui pourrait être représenté par Tell ech-Chougâfiyé. Je ne me porte nullement garant de cette conjecture, je me borne, pour ne rien négliger, à la livrer à l'appréciation de la critique.

§ 28

Une nouvelle inscription nabatéenne datée du règne de Rabbel II

Parmi les inscriptions nabatéennes recueillies dans la région de Bosra par l'une des Expéditions de l'Université américaine de Princeton et publiées par M. Littmann en 1914[1], il y en a

1. *Publications of the Princeton University Archæological Expeditions to Syria in 1914-1905 and 1909.* — Division IV, *Semitic inscriptions* by Enno Littmann. — Section A : *Nabataean inscriptions* (Leyden, 1914). — Ces inscriptions au nombre de 106, ont été enregistrées dans le *Répertoire d'épigr. sém.*, sous les nos 2022 et suivants. Elles font en ce moment l'objet d'un examen critique à mon cours du Collège de France.

une (le n° 2) sur laquelle j'aurais dès maintenant quelques observations à présenter.

Elle a été trouvée, à *Umm is-Surab*, dans les ruines d'une ancienne église des saints Serge et Bacchus, si populaires en Syrie.

Elle consiste en deux lignes gravées sur un long bloc réemployé jadis comme architrave dans la construction de l'église. Le bloc, selon toute apparence, faisait primitivement fonction de linteau; il a perdu son extrémité gauche sur une étendue indéterminée. La partie qui subsiste est brisée elle-même en deux morceaux qui, heureusement, sont jointifs.

Actuellement, l'ensemble des deux morceaux mesure à sa partie inférieure $1^{m},93$ de longueur, et à sa partie supérieure $1^{m},73$; la hauteur est de $0^{m},35$, l'épaisseur de $0^{m},28$.

Pour plus de clarté, je crois utile de donner synoptiquement dans le tableau ci-après :

1° La fac-similé même publié par M. Littmann;

2° Sa transcription et sa traduction, avec les trois restitutiens, très divergentes, qu'il propose au choix, pour les lacunes finales;

3° Ma transcription et ma traduction qui — on verra tout à l'heure pour quelles raisons — s'écartent passablement de celles de M. Littmann.

Tout d'abord, je ferai remarquer que l'auteur ne tient pas compte d'un fait matériel qui n'est point sans importance, c'est que la ligne qu'il considère comme étant une ligne 2 ne commence pas dans l'alignement vertical de la ligne 1. En réalité elle débute bien loin de là laissant devant elle un grand vide où il n'y a jamais rien eu de gravé; il faut, de plus, noter que les caractères en sont sensiblement plus petits. D'où peut provenir cette disposition, assez singulière à première vue? Je considère qu'en fait cette prétendue ligne 2 n'est autre chose que le *rejet* direct de la fin de la ligne 1 ; théoriquement, l'inscription était conçue comme une seule ligne devant occuper toute la longueur du bloc; mais il semble que le lapicide ou l'auteur du

LECTURE LITTMANN

1 דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחורו על על
{ [ת דושרא אערא אלה מרנא די בבצרא בשנת]
[תא די אערא די בבצרא אלה רבאל בשנת]
[תא די שיע אלקום אלהא אלה פ״ בשנת] }

2 תריתין לרב]אל מלכא מלך נבטו די אחיי ושיזב עמה]

1. This is the cella (?) which was made by Muhlim and 'Adi and Hur over the altar { of Dusares-A'arra, the god of our lord, who is in Bosra / of A'arra, who is in Bosra, the god of Rabb'el / of the god of Stai' al-Kaum, the god of N. N. } in the year

2. two of Rabb[']el, the king, the king of the Nabataeans, who roused and delivered his people].

1) M. Littmann (*Add.*, p. 89), admet aussi la possibilité de אחיי avec deux *yod* (ce qui est la forme ordinaire).

LECTURE PROPOSÉE

1 דנה ארבענא די עבד מחלמו ועדיו וחורו על ענ[מו אבוהם (ב)שנת]
2 (*vacat*) תרתין לרב[אל (מלכא) מלך נבטו]

1. Ceci est le « arba'an » qu'ont fait Muhlemou, 'Adiyou et Hourou pour 'An[amou leur père, (en) l'an]
2. deux de Rabb[el, (le roi), roi de Nabatène].

tracé du texte, n'en ayant pas très bien calculé l'étendue et se sentant à l'étroit à mesure qu'il progressait vers la gauche, ait serré ses caractères — plus espacés au début — comme s'il pressentait que la place allait lui manquer.

Arrivé au bord gauche de la pierre, au lieu de reprendre normalement au bord droit la suite et fin de son texte, il a rejeté l'excédent au-dessous [1], en le gravant en caractères plus petits.

M. Littmann estime que la longeur originale du linteau devait dépasser deux mètres. D'accord; mais la question est de savoir de combien. Les restitutions qu'il imagine impliquent une longueur vraiment bien grande pour la portée possible du linteau, si l'on tient compte de l'épaisseur et de la hauteur de celui ci. Cette seule considération matérielle nous inviterait déjà à envisager la nécessité de compléments et suppléments beaucoup moins étendus que ceux qu'il admet.

Ceux que je vais proposer sur cette base rétrécie auront, d'ailleurs, l'avantage de nous fournir un sens très plausible, bien que différant fort de celui, ou plutôt de ceux que suppose M. Littmann.

Et d'abord, le dernier caractère conservé de la ligne supérieure est-il bien, comme le croit M. Littmann, un ל dont la hampe aurait perdu sa partie haute? [2] J'y vois plutôt, soit un נ complet, semblable à celui de דנה au début de la ligne, soit, à la rigueur, une partie d'un מ. Cela établi, le prétendu mot ע(ל)[ת] disparaît et, avec lui, disparaissent l'autel et les dieux imaginés de toute pièce par M. Littmann. La physionomie de l'inscription change alors du tout au tout; de religieuse, elle va devenir simplement funéraire. Je considère, en effet, que

1. L'épigraphie sémitique nous offre d'autres exemples de ce mode de rejet, tout au moins pour des lettres, sinon pour des mots entiers (voir *Ét. d'Arch. or.*, I, 124, 115; VII 353, n. 3; cf. cependant un mot entier, מלכא, placé en rejet, en dessous, de la même façon, sur le cippe de D'meir (*CIS*, 161). Je relève dans le recueil même de M. Littmann (n° 23) un cas analogue pour le mot מכג־דא, ainsi coupé à la fin des lignes 1 et 2.

2. A noter que le bas recourbé de la lettre en litige forme un angle plus aigu que celui des ל.



ces deux lettres sont le commencement d'un nom propre tel que ענמו[1], ou עמרו : il s'agit, en l'espèce, d'une certaine chose, vraisemblablement de nature architecturale (le ארבען dont nous aurons tout à l'heure à reéhercher le sens), chose faite par un groupe de trois personnes, vraisemblablement trois frères[2], pour leur père 'Anamou, ou 'Amrou. Sans parler des formules telles que על חיא, l'emploi direct de la préposition על au sens de « pour » est avéré dans les inscriptions funéraires tant nabatéennes que palmyréniennes[3].

Dans ces conditions, tout nous engage à restituer après le nom propre ענמו, le mot אבוהם « leur père », indiquant le lien de parenté qui réunit les trois personnages associés dans cet acte de piété filiale. Si l'inscription avait été bilingue, nous aurions pu avoir l'expression littéralement correspondante : ὑπὲρ Ἀνάμου τοῦ πατρὸς.

C'est immédiatement après le mot אבוהם que je mets celui de [בשנת] [4] « en l'année », dont la restitution à la fin de la ligne s'impose de toute manière, étant donnée la teneur du rejet qui

1. Pour la commodité de la discussion j'adopterai la première alternative.

2. A propos du nom du second dédicant, עדיו, M. Littmann en rappelle les diverses transcriptions épigraphiques déjà connues : Ἀδίου, Ἀδειου (génitifs), en attribuant cette dernière identification à M. Lidzbarski (*Ephemeris*, II, 316); je me permettrai de faire remarquer que celui-ci n'a fait qu'enregistrer une explication proposée par moi (*RAO*, V, 368, cf. VI, 373). Peut-être faut-il reconnaître encore ce même nom dans l'inscription Wadd, n° 2530, si la leçon ΑΛЄΙΟC peut, comme je le crois, être restituée paléographiquement ΑΔΕΙΟC.

3. Cf. entre autres, pour le nabatéen, les exemples probants : *CIS*, n°s 201 (= *RAO*, VII, 247), 213; pour le palmyrénien : Vogüé : n°s 30, 32 et mes *Et. d'arch. or.*, II, 55, etc. On remarquera que, dans ces cas, il s'agit le plus souvent de monuments funéraires élevés par des enfants à leurs parents décédés. Au contraire, la préposition ל semble être employée de préférence lorsqu'il s'agit de sépulcres préparés, de leur vivant, par les propriétaires eux-mêmes, pour eux et pour leurs enfants. Du reste, על et ל sont proprement interchangeables, même dans des dédicaces purement religieuses; sans chercher plus loin, j'en relève dans le recueil même de M. Littmann deux exemples topiques : בנה על בע(ר) שמין (n° 100) à côté de : עבד ..... לבעל שמן (n° 23).

4. Ou, à la rigueur [שנת], tout court; mais cette tournure implique généralement devant elle la mention du mois, mention qui me semble exclue par la restitution rationnelle du contexte.

constitue la ligne 2 (date du règne de Rabbel). A mon compte, il ne reste aucune place disponible entre אבודם et בשנת pour y loger, soit un patronymique, soit un titre quelconque du défunt, soit encore la mention d'un mois précisant la date.

Incontestablement cette date est bien « l'an deux » du roi Rabbel, deuxième du nom, ainsi que l'a justement reconnu M. Littmann : les combinaisons conjecturales *douze* (10 + 2), *vingt-deux* (20 + 2), *trente-deux* (30 + 2), etc., sont naturellement hors de cause, car, dans l'un ou l'autre de ces cas, nous aurions la conjonction ו faisant corps avec תרתין. Je lis donc comme lui, rattachant directement la fin de la ligne 1 au commencement de la ligne 2 : [בשנת]תרתין לרב[אל .....]. Seulement, ici encore, je m'écarterai tout à fait de sa façon de voir en ce qui concerne le protocole qui devait suivre le nom du roi. Mais, avant d'exposer mes raisons, il convient tout d'abord de rectifier une erreur chronologique dans laquelle M. Littmann est tombé par inadvertance, égaré par quelque référence inexacte. Selon lui, l'an 2 de Rabbel II correspondrait à l'an 76, J.-C. Il a calculé sur l'ancienne base erronée, établie par son compatriote M. Sachau, premier éditeur du cippe de D'meîr, et reposant sur une mauvaise lecture de l'un des chiffres nabatéens de la double date :

an 410 Séleucide = an 24 de Rabbel = 99 J.-C.

M. Euting[1] a depuis longtemps reconnu qu'il faut lire en réalité *405* et non *410* ; sur ce pied, l'an 1 de Rabbel ne tombe pas dans l'an 75 J.-C., mais dans l'an 70/71 ; en conséquence la date de notre nouvelle inscription doit être fixée non pas à 76

1. *Nabatäische Inschriften*, p. 94. L'inscription étant du mois de Iyâr (= Artemisios = mai), et l'année du calendrier Seleucide (si c'est bien de ce comput qu'il s'agit), étant à cheval sur deux années Juliennes (du 1er octobre au 31 décembre et du 1er janvier au 30 septembre), il convient de retrancher 311, au lieu de 312, de 405 = mai 94. Cette base rectifiée a été admise depuis, à juste titre, par tous ceux qui ont eu à s'occuper de la chronologie nabatéenne. Les éditeurs du *CIS* (n° 161), s'en écartent quelque peu, en prêtant à l'inscription de D'meir, la date de mai 95 J.-C.



mais bien à 71/72 J.-C. (selon le mois, que nous ne connaissons pas et qui, vraisemblablement, n'était pas donné).

L'erreur de base commise par M. Littmann sur l'an 1 du règne de Rabbel II, fixé indûment à 75 J.-C au lieu de 70/71, l'a entraîné dans une autre erreur chronologique à propos de son inscription nabatéenne n° 28. Celle-ci serait, suivant lui, datée de l'an 33 de Malchus II ; c'est matériellement impossible, car l'an 1 de ce Malchus II, père et prédécesseur de Rabbel, étant immuablement fixé à 40 J.-C., sa 33e année de règne tomberait en 73 J.-C., c'est-à-dire à un moment où Rabbel était déjà depuis deux ans installé sur le trône de son père défunt. Il faut lire, en réalité, sur la pierre, non pas 33, mais bien 31, en laissant de côté les deux petits traits quasi microscopiques où M. Littmann a voulu voir deux barres d'unité. De cette façon, tout rentre dans l'ordre : nous sommes, non pas en 72/73 comme le dit M. Littmann, mais en 70/71, J.-C., soit dans l'année même qui a vu à la fois la mort de Malchus II et l'avènement de son fils Rabbel II.

Ce point de chronologie réglé, je reviens à la question du protocole qui devait nécessairement accompagner le nom du roi. Nous savons, par toute une série d'inscriptions, que celui de Rabbel II a singulièrement varié au cours de son long règne, qui n'a pas duré moins de 36 à 37 ans. Il ne sera pas inutile d'établir ici un relevé d'ensemble de ces variations, avec les années de règne, soit en chiffres, soit en toutes lettres, qui leur correspondent :

A. An 2 : . . . . [1] בירח איר שנת תרתין לרבאל מלך נבטו.
B. An 4 : . . . . [2] בשנת ארבע לרבאל מלך נבטו.
C. An 23 : { [3] בשנת 23 לרבאל מלכא מלך נבטו די אחי וש(י)זב עמה.
{ [4] בשנת 23 לרבאל מלכא מלך נבטו די אחוי ושיזב עמה.

1. *CIS*, 224.
2. *CIS*, 225.
3. *RES*, 468. Le mot אחי, écrit avec un seul *yod*.
4. *RES*, 88. C'est là qu'a apparu pour la première fois cette formule, dont j'ai réussi à établir la véritable lecture.

D. An 24 : . . . . [1]ישנת 24 לרבאל מלכא.
E. An 25 : [2]בשנת עשרין וחמש לרבאל [מלכא מלך נבטו] די אחיי עמה ו[שיזבה].
F. An 26 : [3]בשנת עשרין ושת לרבאל מלכא מלך נבטו די אחיי ושזב[4] עמה.
G. An 36 (ou 37?) : . . . . [5]בשנת (36) לרבאל.

A ajouter, pour mémoire, un fragment de la série Littmann, n° 33 ; — d'où la date a disparu et où il ne reste que les derniers mots du grand protocole : ושיזב עמה.....

Cette variation des protocoles, peut s'expliquer par diverses raisons, peut-être d'ordre politique[6], et non pas simplement par le désir occasionnel d'abréger plus ou moins une formule trop prolixe. Quoi qu'il en soit, l'on voit que nous avons l'embarras du choix pour le libellé du protocole qui devait suivre le nom de Rabbel dans notre inscription. M. Littmann a choisi la formule la plus étendue pour les besoins de sa cause, voulant à tout prix trouver un texte suffisamment long pour mettre en harmonie sa ligne 2 avec la restitution exagérément longue de sa ligne 1.

Moi, au contraire, je choisis la formule la plus courte, et cela pour plus d'un motif. Il y a d'abord la portée du linteau, portée qui est forcément limitée, comme je l'ai fait remarquer plus haut, et nous mesure étroitement la place disponible. Il y a ensuite les indications instructives fournies par les données épigraphiques que je viens de présenter d'une façon synoptique. On ne peut manquer d'être frappé de voir que le grand protocole de Rabbel II n'y apparaît qu'à une époque avancée de son règne :

1. *CIS*, 161 (cippe de D'meîr).
2. *CIS*, 183. C'est ainsi qu'à mon avis, doit être restituée la titulature royale et la fin du protocole, laissées en souffrance par les éditeurs du *CIS* (cf. *RAO*, IV, 171).
3. *RES*, 86.
4. *Sic*, sans *yod*.
5. *Revue Biblique*, 1911, p. 275. Il y a doute sur le nombre des barres d'unité.
6. C'est ce que j'ai essayé d'indiquer en divers endroits de mon *RAO*, IV, 171, 172, 177, 178, 189, 290, 395, n. 2.

dans les années 23, 25, 26[1]. Sans doute, il est possible qu'il l'ait pris antérieurement, à l'occasion de quelque événement encore ignoré de nous, survenu entre les années 4 et 23 ; l'épigraphie jusqu'à ce jour nous fait défaut sur ce point ; peut-être nous révélera-t-elle un jour pourquoi notre Rabbel s'est octroyé, à un certain moment, cette titulature de nature circonstancielle, où il se vante « d'avoir fait vivre et sauvé son peuple ». En tout cas, il semble bien probable que l'adoption de ce protocole est postérieure à l'an 4, puisqu'il ne figure pas dans les deux inscriptions de l'an 2 et de l'an 4 ; là, Rabbel est roi de Nabène tout court ; en particulier, le libellé de celle de l'an 2 (inscription A) me paraît être concluant à cet égard :

.... שנת תרתין לרבאל מלך נבטו

Ce rapprochement (appuyé par la comparaison de l'inscription B, de l'an 4), me semble justifier suffisamment la restitution à laquelle je me suis arrêté et dont la teneur reproduit mot pour mot celle de cette inscription exactement contemporaine. Tout au plus pourrait-on admettre (comme je l'ai indiqué en plaçant ce mot entre parenthèses) que le titre redondant מלכא, intervenait entre רבאל et מלך, si l'espace disponible était suffisant.

Reste la question de ce que peut signifier le mot ארבענא, qui se rencontre ici pour la première fois. Vu le contexte, il ne saurait guère représenter autre chose que quelque dispositif de nature architecturale, qu'il s'agisse d'un monument de l'ordre religieux ainsi que le comprend M. Littmann, ou au contraire, comme je le crois, de l'ordre funéraire. Le mot offre une certaine ressemblance avec un mot déjà connu par quelques autres inscriptions, mais lui-même fort obscur : רבעתא[2]. J'avais jadis proposé de rattacher celui-ci au mot ארבע « quatre », plu-

1. Il est radicalement supprimé à D'meîr, en l'an 24, peut-être pour une des raisons politiques que j'ai exposées jadis (cf. *supra*, p. 263) Son simple titre même de מלך disparaît en l'an 36 ou 37, le royaume nabatéen ayant été à ce moment réduit en province romaine.

2. *CIS*, 160; *RES*, 88 et le n° 71 du recueil Littmann.

tôt qu'au radical רבע = רבץ « être couché »[1], et supposé qu'il pouvait définir quelque édifice ou édicule quadrangulaire, ou caractérisé par quatre éléments, et rentrant dans la catégorie des τετράστυλον[2] τετράστοον[3], etc. L'apparition de ארבענא, si toutefois les deux mots sont vraiment apparentés, donnerait quelque consistance à cette explication conjecturale. M. Littmann incline à l'admettre et, en faisant ici l'application à son point de vue, il suppose qu'il doit s'agir de quelque *cella* carrée, *recouvrant l'autel*, à l'intérieur d'un temple. Il rapproche certaines installations de ce genre — qu'il a eu l'occasion d'observer dans les églises d'Abyssinie. Ce serait en somme, si je saisis bien sa pensée, l'équivalent de ce que, dans l'archéologie chrétienne, on appelle un *ciborium*.

Il en va tout autrement dans l'hypothèse où — ce qui est mon avis — nous aurions affaire, à un monument funéraire. Bien entendu, les inductions tirées de l'étymologie transparente du mot basée sur le nom de nombre *quatre* resteraient toujours valables en ce cas. Seulement elles seraient applicables soit à la forme générale, soit à certaines dispositions du tombeau construit pour leur père par les trois frères. Il serait facile d'imaginer quelque mausolée, plus ou moins somptueux dans le goût de ceux dont la Syrie nous a conservé nombre de spécimens et dont on trouvera des reproductions dans le bel ouvrage de M. de Vogüé[4]. Tel, par exemple le magnifique et monumental sépulcre de Soueïda (Haurân)[5], qui remonte au début

1. Ce qui conduirait au sens, d'ailleurs étymologiquement admissible, de κλινή, *cubile*, lit sacré ou funéraire (cf. *RAO*, VII, 216).

2. Il semble bien qu'il est question d'un *tetrastylum*, dans un débris d'inscription romaine du Liban (Wadd., nº 1860). On pourrait ajouter les termes techniques similaires, désignant ou qualifiant des édifices, ou membres d'édifices, quadripartis : τετράθυρος, τετράπυλος, τετράκλινος, τετράνυμφαιον (à Aelia Capitolina), etc. (Cf. aussi le mot hybride, et de basse époque, *quadrisomus* (de Rossi, *Inscr.*; 390, 419), qui désigne un tombeau contenant quatre corps.

3. *RAO*, VII, 216, n. 2. On peut comparer à ce propos l'arabe اربعاء, *arbou'â* qui désigne un pilier carré (عمود étant plutôt la colonne cylindrique); et aussi l'espèce d'édifice appelé اربعاواء.

4. *Syrie centrale*, *Architecture*.

5 *Op. cit.*, I. Comme beaucoup de ces mausolées syriens, il était surmonté d'une pyramide à degrés, dont il ne subsiste plus que l'assise inférieure.

de l'ère chrétienne et porte une inscription bilingue[1], nabatéenne et grecque. Très instructifs aussi sous ce rapport sont les sépulcres luxueux de Palmyre, en forme de hautes tours carrées, avec leurs chambres funéraires superposées, reliées entre elles par des escaliers intérieurs[2]. Plus suggestifs encore peut-être sont certains sépulcres architecturaux de la Syrie du nord ; entr'autres, ceux de Dana[3] consistant essentiellement en une sorte de baldaquin ou dais en pierre[4], isolé, en plein air, qui, reposant sur *quatre colonnes*, recouvre l'hypogée creusé dans le roc ; ce type de monument sépulcral constitue, dans toute l'acception du terme, un vrai *tetrastylum* qui aurait bien mérité d'être appelé ארבענא.

Peut-être pourrait-on, tout en maintenant au mot ארבען sa signification étymologique, qui se rattache selon toute vraisemblance au nom de nombre « quatre », en chercher l'explication matérielle dans une direction un peu différente et mettre en ligne une autre conjecture qui, d'ailleurs, ne serait pas, à la rigueur, inconciliable avec celle que je viens d'envisager. Le mot ne viserait pas tant quelque caractéristique de la forme extérieure du monument funéraire, que son aménagement intérieur. Tout compte fait, on remarque que notre inscription nous met précisément en présence de *quatre* personnages : les trois frères et leur père défunt. Les dimensions mêmes du linteau, attestent l'importance que devait avoir le sépulcre ; ce pouvait être proprement un sépulcre familial, comportant, comme d'habitude, un certain nombre de salles affectées aux

1. *CIS*, 162.

2. Vogüé, *op. c.* pl. 26.

3. Vogüé, *op. c.*, pl. 78, 93 A. Comparer aussi, pl. 93 B (à Sermeda) et, pl. 94 (à Khatoura), des dispositifs analogues, mais, cette fois, distyles : groupes isolés de deux colonnes jumelées, reliées entre elles par des éléments de corniche. Je signalerai accessoirement (pl. 91) le charmant petit mausolée de Roueiha en forme de temple. Voir aussi le mausolée de Diogène (*RAO*, IV 176). — Sur ce type de mausolées *tétrastyles* voir aussi Cumont, *Etudes Syriennes*, p. 203 : mausolée de Commagène et de Cyrrhus (4 monuments, grav.) ; p. 214 : répandus dans une aire très vaste.

4. L'un d'eux était surmonté d'une petite pyramide.

divers membres de la famille[1]. Est-il trop téméraire de se demander si ces salles, — quelles fussent hypogéennes ou bien hypergéennes — n'étaient pas au nombre de *quatre* — soit à raison d'une pour chacun des personnages en jeu et leurs lignées respectives? Nous aurions affaire alors à un tombeau qu'on pourrait appeler à juste titre *quadriparti*, d'où le mot ארבען, qui semble bien avoir ce sens.

§ 29

Barcochébas

ὁ μονογενής[2]

I

Une soixantaine d'années après la prise de Jérusalem et la destruction du temple de Jéhovah par Titus, la Palestine fut le théâtre d'une nouvelle et formidable révolte. C'est celle à laquelle le nom du fameux Barcochébas, du « fils de l'étoile », est à jamais attaché. Ce dernier sursaut du nationalisme juif cherchant à se ressaisir avait été précédé d'insurrections partielles qui, vers la fin du règne de Trajan, éclatèrent sur divers points de la Diaspore. En Cyrénaïque, en Égypte, à Chypre, en Mésopotamie, nous voyons les Juifs se soulever en masse, et s'attaquer avec fureur non seulement aux garnisons romaines, mais encore aux populations païennes. Ces insurrections locales furent écrasées par d'impitoyables répressions On peut les considérer comme autant de symptômes de l'état

1. Au lieu de quatre salles, on pourrait, bien entendu, s'il s'agit d'un sépulcre moindre, considérer une salle unique, avec répartition de ses quatre côtés respectivement réservés au *loculi* ou *arcosolia* des quatre personnages. Nous avons en Syrie d'innombrables exemples de ces dispositions, exemples confirmés par les textes épigraphiques afférents. Cf., si l'on se place à ce point de vue, le mot τετράκλινος ; il suggère l'idée d'un mot *τετράταφος qu'on rencontrera peut-être un jour dans quelque inscription.

2. Question traitée à l'École des Hautes-Études en février 1915.

d'esprit du judaïsme, sourdement travaillé par les idées de revanche sous forme messianique, comme autant de prodromes de la crise suprême qui, sous Hadrien, allait atteindre à son tour la Judée. Le mouvement semble s'être ainsi propagé, par une espèce d'action récurrente, de la périphérie au centre, des extrémités au cœur; Barcochébas a eu, en quelque sorte, des précurseurs dans la personne de ce Loukouas ou Andréas, proclamé roi par les Juifs de Cyrène, ou encore de cet Artemiôn, organisateur des massacres de Gentils à Chypre.

Tout ou presque tout, a été dit sur cette grande figure historique du chef de l'insurrection de Judée, du protagoniste de la sanglante tragédie qui eut son dénouement à Bettir et où sombra définitivement la chose juive. Cela se réduit, d'ailleurs, à peu de chose.

Sans parler des sources païennes, malheureusement trop sobres de détails, nous n'avons guère à ce sujet que quelques maigres renseignements de source juive et de source chrétienne qui se complètent tant bien que mal et se confirment plus ou moins les uns les autres. A ces renseignements d'ordre historique il faut ajouter, ne fût ce que pour mémoire et bien qu'il soit encore matière à discussion pour certains points, un précieux témoignage d'ordre archéologique, celui des monnaies d'argent et de bronze à légendes hébraïques, frappées au cours de cette période critique, et proclamant fièrement « l'indépendance d'Israël » — indépendance bien éphémère, hélas! puisqu'elle dura à peine une quarantaine de mois et que la frappe de ces monnaies autonomes ne semble pas avoir dépassé l'an II.

Comme de juste, toutes ces données ont été mises en œuvre par les savants qui ont, à tour de rôle, entrepris d'écrire ou de récrire cette grande page de l'histoire juive. Je n'ai ni l'intention, ni la prétention de la récrire une fois de plus. Je voudrais seulement présenter aujourd'hui quelques observations sur les documents historiques de la seconde catégorie, ceux d'origine chrétienne, et, en particulier, sur un d'entre

eux contenant un passage embarrassant qui ne paraît pas avoir été encore élucidé d'une façon satisfaisante.

Il convient toutefois, en abordant ce sujet ainsi réduit à l'une de ses faces, de ne pas perdre de vue l'attitude dans laquelle apparaît, au regard de la tradition juive, le héros appelé par elle, non pas *Barcochébas* « fils de l'étoile », comme il l'est par les auteurs chrétiens, mais *Bar-Kozéba*, ou *Ben-Kozéba*, « fils de Kozéba ». Ce second nom est-il simplement un patronymique réel[1]? ou bien un surnom topique? ou bien même un sobriquet péjoratif reposant sur quelque paronomasie : « fils du mensonge »[2]? La question est encore très controversée. Je n'ai pas à m'en occuper ici. Je me contenterai de rappeler que, dès le début de l'insurrection, le célèbre rabbin Akiba avait salué celui qui allait en prendre le commandement, comme le Messie Sauveur, « le roi Messie », מלכא משיחא[3]. Jouant sur les mots *kokéba* et *kozéba*, il n'avait pas hésité, pour soulever les masses populaires, à lui appliquer la fameuse prophétie de Balaam :

> Une étoile (*kokab*) est venue de Jacob et un sceptre s'est élevé d'Israël[4].

C'est de cette étoile que se réclamait le nouveau Messie partant en guerre contre Rome, ainsi paré du nom de « fils de l'étoile », — *Bar-kokeb* — nom symbolique qui, à lui seul, était tout un programme. C'est toujours ce nom, dont ils

1. כוכב lui-même a pu être un n. pr.; cf. le nom Ἀστήρ, dans une épitaphe de la nécropole juive de la Via Portuense (*Nuovo Bull. d'arch. crist.*, 1915, p. 16, n° 4). Il est vrai que celui-ci a pu être emprunté à l'onomastique purement hellénique, où il existe.

2. Comme on le sait, la tentative aventureuse de Barcochébas et sa prétendue mission messianique avaient, au sein même du judaïsme, rencontré des incrédules, voire des opposants, témoin les propos sceptiques ou injurieux, à son égards, prêtés par un *midrach* talmudique aux rabbins Iohanan ben Torta et Yehouda han-Nasi (cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 423, n. 3 et p. 425, n. 2).

3. On trouvera les principales références aux textes rabbiniques relatifs à cette question dans le *Neuhebr. Woerterb.* de J. Levy (t. II, p. 312, s. v. כיזבה).

4. *Nombres*, 24 : 17.

connaissent parfaitement et la véritable étymologie et la signification tendancieuse, que les auteurs chrétiens emploient pour désigner notre personnage dans les passages que nous allons maintenant examiner.

II

Il convient de mettre en première ligne celui qu'Eusèbe, dans son *Histoire Ecclésiastique* (IV, 6 : 2-3), semble avoir emprunté[1] à un auteur chrétien, aujourd'hui perdu, originaire de Palestine, Aristôn de Pella, qui écrivait à l'époque même de Hadrien. Après avoir longuement décrit les opérations militaires dirigées contre les Juifs par le Gouverneur romain de Judée, Rufus, et la répression impitoyable qui s'ensuivit, il ajoute un renseignement précieux sur les faits et gestes du chef de l'insurrection juive, ainsi que sur l'étymologie même du nom messianique : « fils de l'étoile », que lui avaient donné ses partisans :

Ἐστρατήγει δὲ τότε[2] Ἰουδαίων Βαρχωχεβας ὄνομα[3], ὃ δὴ ἀστέρα δηλοῖ, τὰ μὲν ἄλλα φονικὸς καὶ ληστρικός τις ἀνήρ, ἐπὶ δὲ τῇ προσηγορίᾳ, οἷα ἐπ' ἀνδραπόδων, ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατεληλυθὼς κακουμένοις τε ἐπιλάμψαι τερατευόμενος[4].

Les Juifs étaient alors commandés par un nommé Barcochébas, nom qui signifie « étoile », lequel n'était, d'ailleurs qu'un bandit sanguinaire ; mais, grâce à son nom, il exerçait une action prestigieuse sur ces hommes asservis, en se presentant comme un astre descendu du ciel pour les éclairer dans leur détresse.

Je rappellerai — sans y insister autrement — que ce passage est reproduit presque mot à mot, bien des siècles plus

1. C'est ce que donnent à croire les mots par lesquels Eusèbe clôt le récit : [ὡς] Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ.
2. Var. τηνικαῦτα.
3. Var. τοὔνομα.
4. Rufin (IV, 5, 4-6, 3) traduit littéralement : « ducebat exercitum Judaeorum *Barchochebas* quidam, quod nomen significat stellam, cetera vir crudelis et scelestus. Sed ex vocabulo suo vilibus mancipiis persuadebat se ob salutem eorum sidus magnum cœlitus esse delapsum, aegris mortalibus et longa obscuritate damnatis ferre lucis auxilium ».

tard, par le compilateur byzantin Nicéphore Calliste[1]. Il est curieux de voir ce qu'il était devenu, entre temps, dans la traduction arménienne de Moïse de Khorène. Ce témoignage a son intérêt, parce que l'auteur arménien place formellement tout l'ensemble du récit — et non pas simplement un certain détail final[2] de ce récit, — sous l'autorité d'Aristôn de Pella :

Ce que raconte Aristôn de Pella, touchant la mort d'Ardaschès, est vraiment digne d'intérêt. En ce temp-là, les Juifs se révoltèrent contre Hadrien, empereur des Romains, firent la guerre contre l'éparque Rufus, sous la conduite d'un certain brigand appele Barcocébas (Parkoba) c'est-à-dire Fils de l'Étoile. Malfaiteur, assassin, cet homme se vantait de son nom avec orgueil, comme s'il eût été pour les Juifs un sauveur descendu des cieux, afin de délivrer les opprimés et les captifs.

Il poussait si activement la guerre que, à cette vue, les Syriens, les habitants de la Mésopotamie et toute la Perse, s'affranchirent du tribut des Romains, car Barcocebas avait appris qu'Hadrien était atteint de la lèpre, etc[3].

Le récit de Justin le Martyr[4], contemporain lui aussi des faits, les relate de son côté, plus brièvement, mais en y ajoutant un détail fort intéressant, dont j'aurai à tirer parti tout à l'heure. S'adressant aux Romains païens, il leur dit :

ὁ δ' αὐτὸς καὶ τοῦ τότε κατὰ Ἰουδαίων πολέμου μνημονεύων ταῦτα παρατίθεται· καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γενομένῳ[5] Ἰουδαικῷ πολέμῳ Βαρχωχεβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μη ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἄγεσθαι[6].

1. Migne, *Patrol. gr.*, t. 147, III, p. 257. A noter la variante : Βαρχωχεβας, ὁ δὲ ἀστέρα δηλοῖ.

2. L'interdiction aux Juifs de s'approcher de Jérusalem et de pouvoir même apercevoir de loin leur territoire national.

3. *Fragm. Hist. gr.*, v, p. 392 (traduction Langlois), Moïse de Khorène [ch. 60].

4. *Apologies* 1, 31, 6 (éd. et trad. Pautigny); cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 8 : 4.

5. Var. γεγενημένῳ.

6. Var. ἀπάγεσθαι.

Rufin (III, 8, 4-6) traduit ainsi : « Etenim in hoc, *quod nunc geritur*, bello judaico Barchochebas princeps judaicæ factionis, Christianos solos, nisi negarent Christum, tamquam blasphemos ad supplicia rapi jubebat ». — Cette traduction, assez serrée, assure donc, pour la fin du IVe siècle, l'etat du texte d'Eusèbe reproduisant celui de Justin. On remarquera que la guerre juive y est présentée comme un événement, non pas simplement récent, mais encore en cours.

(Les Juifs nous tiennent pour leurs ennemis et leurs adversaires, comme vous ils nous persécutent et nous font mourir quand ils le peuvent; vous pouvez en avoir la preuve). *Dans la dernière guerre de Judée, Barchochébas, le chef de la révolte, faisait subir aux chrétiens, et aux chrétiens seuls, les derniers supplices, s'ils ne reniaient et ne blasphémaient Jésus-Christ*

Paul Orose, disciple de saint Augustin et de saint Jérôme, nous donne un abrégé de ce court récit[1]. Le chef de l'insurrection y porte le nom tronqué et défiguré (peut-être bien du fait des copistes) de *Cotheba,* au lieu de *Cocheba* ou *Barcochebas,* et Hadrien nous y est représenté comme ayant vengé par l'écrasement des Juifs les chrétiens martyrisés par ceux-ci pour n'avoir pas voulu marcher avec eux contre les Romains :

Hadrianus... Judaeos sane, perturbatione scelerum suorum exagitatos, et Palaestinam, provinciam quondam[2] suam, depopulantes, ultima cæde perdomuit : *ultusque est Christianos, quos illi, Cotheba duce, quod sibi adversus Romanos non assentarentur, excruciabant.*

J'arrive enfin à un dernier témoignage qui, malgré l'époque basse à laquelle il nous fait descendre, a une importance particulière, parce que, bien que dépendant visiblement des sources antérieures, il contient une expression énigmatique qui ne se rencontre dans aucune de celles-ci, et qui est restée jusqu'ici une véritable *crux interpretum.*

C'est un passage du chroniqueur byzantin George le Syncelle, qui écrivait vers la fin du VIII[e] siècle.

Il vient de dire qu'Adrien avait envoyé une armée contre les Juifs rebelles qui avaient ravagé l'Égypte après de nombreux combats ; il poursuit en ces termes :

ἡγεῖτο δὲ τῆς Ἰουδαίας Τίννιος Ῥοῦφος ὁ καὶ πολεμήσας τοὺς Ἰουδαίους· τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως Χοχεβᾶς τις[3] ὁ μονογενὴς ἡγεῖτο, ὃς ἑρμηνεύετο ἀστήρ· οὗτος Χριστιανοὺς ποικίλως ἐτιμωρήσατο μὴ βουλομένους κατὰ Ῥωμαίων συμμαχεῖν[4].

1. P. Orosius, *Histor.* VII, 13.
2. On sait en en effet que Hadrien, avant son élévation à l'empire, avait été gouverneur de la Palestine.
3. Var. : Χοχεβάς τις, Χοχεβάστης.
4. Georgius Syncellus, *Corpus Scr. hist. Byzant.*, t. I, p. 660.

Le commandant de la Judée, qui eut aussi à combattre les Juifs, était Tinnius (Tineius) Rufus ; le commandant de l'insurrection des Juifs était un certain Chochebas, *le fils unique*, qui veut dire « étoile » ; celui-ci infligeait toute sorte de châtiments aux chrétiens qui refusaient de marcher avec lui contre les Romains.

On retrouve sans peine, combinés plus ou moins adroitement et correctement dans ce court récit, les éléments essentiels des textes d'Aristôn de Pella, de Justin et d'Eusèbe. Mais on y trouve aussi quelque chose de plus, qu'on chercherait en vain ailleurs, cette expression singulière : ὁ μονογενής appliquée à Barcochébas. Le sens matériel n'est pas douteux : *le fils unique*; c'est celui auquel se sont arrêtées les interprétations courantes. *Cochebas qui tam unigenitus*, traduit Dindorf, esclave du texte édité par lui. A ce compte, Barcochébas aurait été « fils unique » ; on ne voit pas très bien la portée de ce renseignement, d'un intérêt médiocre en soi et que le Syncelle serait seul à reconnaître. Si encore il nous avait dit de qui il était le fils unique..... Il doit sûrement y avoir là autre chose.

III

Au cours de ses recherches sur l'histoire du christianisme, Renan s'était déjà heurté à ce petit problème. Parlant des deux formes concurrentes du nom du héros de la révolte juive, d'une part *Ben-kozeba* ou *Bar-kozeba*, d'autre part *Bar-kokeba* « le fils de l'étoile », il s'exprime ainsi au sujet de cette dernière[1] :

C'est le nom par lequel il est désigné chez les chrétiens et aussi chez les auteurs juifs du moyen-âge[2]. Je ne sais pas ce que veut dire l'épithète de ὁ μονογενής que lui donne le Syncelle, à moins qu'elle ait un sens messianique.

Sans doute, le caractère messianique de la grande révolte de 133 est indéniable; Barcochebas était proclamé, il se pro-

1. *L'Eglise chrétienne*, p. 200, n. 2.
2. Renan cite sur ce point les *Itinéraires de la Terre Sainte* de Carmoly (pp. 252, 253). On peut y ajouter le *Seder Olam* dont un manuscrit porte la leçon בר כבבא, au lieu de l'habituel בר כוזיבא (cf. Schürer, *Gesch. d. Jüd. Volkes*, 1, 670).

clamait lui-même Messie; mais — il faut s'entendre — c'était le Messie juif, radicalement différent du Messie tel que l'admet la conception chrétienne. En prenant pour argent comptant le ὁ μονογενής du Syncelle, littéralement « le fils unique », d'une façon absolue, Renan, bien qu'il ne s'en explique pas plus au long, semble s'être quelque peu laissé influencer par le dogme qui fait de Jésus, du Messie chrétien, le *fils unique* de Dieu le père — δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, comme dit saint Jean (1,14), avec qui les Pères de l'Église feront chorus en développant complètement ce thème du Christ *Unigena*, UNIGENITUS, μονογενής υἱὸς τοῦ θεοῦ[1].

La trace d'une notion analogue, résultat peut-être, d'ailleurs, de rapprochements d'origine suspecte, se retrouve sur le tard dans la mythologie de certains peuples sémitiques, témoin le cas du Kronos phénicien immolant son *fils unique* μονογενής[2], et encore le cas du grand dieu nabatéen Dusarès qui, lui aussi, était, au dire de saint Épiphane, un μονογενὴς τοῦ δεσπότου, un *fils unique* du Seigneur, né d'une vierge[3].

Mais chez les Juifs, rien de pareil n'existe, et n'a pu exister, car cette conception d'un Messie fils de Dieu, fût-il fils unique, est essentiellement contraire au principe même de leur religion. Il ne faut donc pas que ce mot de μονογενής, appliqué par le Syncelle à Barcochébas, nous fasse illusion; n'en déplaise à Renan et à ceux qui inclinent avec lui vers cette façon de

1. Il devait aussi probablement penser à certains passages spécieux de l'Apocalypse où l'on saisit encore un reflet de la prophétie de Balaam et qui viennent jeter sur cette conception du Messie une lumière oblique, fortement teintée encore de judaïsme : « Voici ce que dit le fils de Dieu... Il gouvernera (les nations) avec un *sceptre* de fer... et je lui donnerai l'*étoile* du matin... Moi, Jésus, j'ai envoyé mon ange... Je suis (de) la racine et (de) la race de David, l'*étoile* brillante du matin » (Apocalypse, 2 : 18, 27-28; 22 : 16).

2. *Sanchon. Cosm.* éd. Orelli. p. 42. Je reviendrai plus loin sur cette question cf. *infra*, p. 282 et suiv.).

3. Saint Epiphane, *Panarion*, *Haeres.* 51. Bien entendu, le renseignement doit être accueilli avec les plus extrêmes réserves, l'intention évidente de l'auteur étant de trouver à tout prix, sur ce terrain de la Nativité, un point de contact entre la religion chrétienne et les religions paiennes.

voir, il ne contient sûrement à aucun degré une idée messianique[1].

IV

De son côté, M. Théodore Reinach a été amené jadis à toucher incidemment à cette question dans son traité sur les monnaies juives, à propos des pièces d'argent et de bronze frappées au nom de Simon pendant la seconde révolte, sous Hadrien. Il le fait en ces termes[2] :

Barcochébas paraît avoir été dictateur absolu ; il visait clairement à la royauté et, comme son oncle, Eléazar, était originaire de Modéïn, patrie des Macchabées, il n'est nullement impossible que Barcochébas rattachât son origine à la famille royale des Asmonéens.

A quoi il ajoute en note[3] :

Dans le texte inintelligible de Syncelle (p. 660, 18 : Χοχεβᾶς τις ὁ μονογενὴς ἡγεῖτο), il est possible que se cache le mot Ἀσαμονογενής, « descendant des Asmonéens ».

On sait qu'entre temps, M. Reinach a changé complètement d'avis sur certains points, quelques-uns essentiels, de sa thèse numismatique C'est ainsi, par exemple, que, dans la seconde édition de son traité, publié en langue anglaise, une quinzaine d'années plus tard[4], il a renoncé, avec raison, à attribuer, à l'encontre des idées généralement reçues, à la première révolte juive, sous Titus, en l'an 70 de notre ère, la série des beaux sicles d'argent à légendes hébraïques, frappés en réalité sous

1. Un fait curieux, et que Renan semble avoir ignoré — car autrement il aurait peut-être essayé d'en tirer parti pour son hypothèse — c'est que le mot μονογενής a pénetré dans l'hébreu talmudique sous sa forme hellénique exactement transcrite : מונגינים, *Mongénos* ; nous verrons tout a l'heure dans quelles conditions, en même temps que j'aurai à revenir sur la question du Kronos phénicien immolant son « fils unique ».

2 *Les monnaies juives*, 1888, pp. 56-57. L'auteur semble avoir été influencé par les observations de J. Derenbourg (*Essai sur l'hist. et la géogr. de la Pal.*, p. 421) qui associe déjà à Barcochébas, mais sans aller aussi loin, le souvenir de Modein et des Macchabées.

3. *Op. c.*, p. 51 n. 1.

4. *Jewish coins*, London, 1903, p. 12, n. 1.

les premiers Asmonéens, c'est-à-dire près de deux siècles auparavant. Quant à ce qui concerne le passage du Syncelle, il ne semble pas avoir modifié sensiblement sa façon de voir. Tout au plus, y a-t-il une légère nuance dans la façon, d'abord dubitative — « il est possible », puis, interrogative — « is it possible? »[1] dont il présente et représente sa conjecture. Il paraît, d'ailleurs, y attacher une certaine importance, parce qu'elle lui fournit un argument en faveur de l'hypothèse que le nom de *Simon*, figurant sur les sicles de la seconde révolte, n'est autre que celui de Barcochébas lui-même[2], son nom véritable, indépendamment de ce qui n'était que son surnom; ce nom, dit il, établissait un lien de plus entre notre insurgé et son prototype, Simon Macchabée[3].

Sans doute, la correction proposée pour le texte, évidemment fautif, du Syncelle est ingénieuse et paléographiquement assez admissible. On pourrait même invoquar à l'appui les expressions dont se sert Josèphe (*vassim*) pour désigner les Macchabées, autrement dit les Asmonéens et leur race : 'Ασαμωναῖος, ἡ τοῦ 'Ασαμωναίου ἀρχή, οἱ 'Ασαμωναίου παῖδες, ἡ 'Ασαμωναίων γενεὰ, τὸ 'Ασαμωναίων γένος[4]. Néanmoius, je doute fort que le Syncelle ait pu employer ou, pour mieux dire, créer ce composé savant, 'Ασαμονογενής, qui impliquerait une connaissance de l'histoire et une possession des ressources de la langue assez surprenantes chez ce médiocre compilateur du VIIIe siècle. On pourrait, il est vrai, répondre à cela qu'il a puisé son renseignement à une source plus ancienne. Mais ces sources, nous les connaissons; nous venons de les examiner, et nous n'y avons trouvé rien de pareil, ou même d'approchant.

1. *Op. c.*, p. 50, n. 1.

2. C'est l'opinion qui prévaut aujourd'hui; mais rien ne dit qu'on ne reviendra pas quelque jour à l'ancienne théorie de Saulcy qui voulait identifier le Simon des monnaies, qualifié de « prince (*nasi*) d'Israël », avec le patriarche Siméon III, fils de Gamliel, dont Barcochébas avait dû reconnaître l'autorité. Cf. Derenbourg, *op. c.*, p. 424.

3. *Les monnaies juives*, p. 57.

4. Cf., dans les documents juifs, les formes hébraïques correspondantes : בית (ou בני), השמונאי, חשמוני.

Tout bien considéré, il convient je crois, d'écarter cette conjecture, ainsi que telles autres auxquelles on pourrait être tenté de songer dans le même ordre d'idées; par exemple : [Σι] μ (ω)νογενής, voire : Σίμων (ὁ) γένει, en supposant que le Syncelle, mieux informé — on ne voit guère comment il est vrai — que les anciens auteurs copiés par lui, aurait voulu dire : « un certain Barcochébas qui, de son nom *originel*, s'appelait Simon ». Voilà, certes, soit dit entre parenthèses, qui ferait assez bien l'affaire des partisans de l'identité de Barcochébas et du Simon des monnaies. Mais ce sont là des mirages auxquels il ne faut pas se laisser prendre. L'expression (ὁ) μονογενής, qui, d'autre part, n'a sûrement rien à voir avec l'idée messianique, ne nous cache pas plus le nom de Simon, que celui des Asmonéens. J'estime, quant à moi, que le Syncelle, entièrement dépendant de ses devanciers sur ce chapitre, n'en savait pas si long sur le compte de Barcochébas. Ce n'est pas au dehors, dans telle combinaison historique ou même mythologique[1] plus ou moins spécieuse, qu'on peut espérer trouver les éléments de la solution.

V

Si — comme cela semble plus que probable — la leçon en litige est fautive, c'est dans une tout autre direction qu'il faut, à mon avis, chercher un amendement, en s'astreignant à rester dans les limites étroites qus nous tracent eux-mêmes les textes en jeu et en ne faisant entrer en ligne de compte que les

1. Je ne crois pas, par exemple, qu'il y ait lieu de s'arrêter à la restitution ὁ μονογενής en οὐρανογενής, qui est venue à l'esprit de mon savant confrère M. Homolle à la suite de la lecture de ce mémoire faite à l'Académie. Elle lui a été suggérée par l'expression métaphorique d'Ariston que nous avons rencontrée plus haut : ὡς... ἐξ οὐρανοῦ φωστήρ ... κατεληλυθώς, expression visiblement inspirée de la prophétie de Balaam. Cette conjecture ingénieuse tendrait à présenter Barcochébas comme « fils du ciel », ce qui nous jetterait en pleine mythologie transcendante. Sans parler des difficultés paléographiques, elle me paraît singulièrement forcer la note et jurer avec la façon quelque peu dédaigneuse dont le personnage est introduit dans la phrase du Syncelle : « un certain Barcochébas ».

données qu'ils nous fournissent et, du même coup, nous imposent.

En examinant de près le texte du Syncelle, on constate, abstraction faite du sens quel qu'il soit, que l'expression ὁ μονογενής est engagée dans une construction grammaticale d'allure très suspecte; on ne s'explique guère l'intervention de l'article ὁ. après les mots Χοχεβᾶς τις : « un certain Barcochébas, LE *monogénès* ». Cette considération m'engage à voir dans cet *omicron*, non pas l'article, mais une lettre radicale faisant intégrante du groupe μονογενής. Naturellement, le mot ομονογενής ne donnerait aucun sens; mais c'est en m'appuyant sur cette base étroite, que je propose une correction très simple, d'ordre paléographique : soit ὁμοιογενής, soit même ὁμογενής. Nous obtenons ainsi un mot parfaitement connu, offrant un sens très plausible en soi : « qui est de même race ».

De plus, il est assez en situation. L'auteur — que ce soit le Syncelle on la source où il puise — semble avoir voulu dire que le chef de l'insurrection juive était juif lui-même. A première vue, on trouvera peut être que cette indication était superflue et que la chose allait de soi. Il convient d'observer toutefois que l'auteur met en regard l'un de l'autre, dans sa phrase : d'un côté, Tinnius (Tineius) Rufus, commandant de la Judée, chargé de combattre les Juifs; de l'autre côté, Barcochébas commandant l'insurrection des Juifs. La répétition du mot ἡγεῖτο dans chacun des deux membres de phrase, présentait les adversaires sur le même plan, et l'on a pu éprouver le besoin de spécifier nettement la nationalité du second par opposition à celle du premier; cela revenait à dire : « les Romains étaient commandés par Tineius Rufus; les Juifs étaient commandés par Barcochébas, Juif lui même — par un des leurs ».

Historiquement la chose s'expliquerait bien. Les chrétiens de Palestine visés ici étaient à cette époque des chrétiens de fraîche date, des judéo-chrétiens; comme tels, leurs congénères, restés fidèles à la religion nationale, les considéraient et les traitaient

comme des renégats, et aussi comme des traîtres refusant de répondre à l'appel de la patrie. Justin insiste, nous l'avons vu. d'une façon significative sur cette attitude impitoyable de Barcochébas vis-à vis de ses ex-coreligionnaires convertis au christianisme. Il ne faut pas oublier que Justin est la principale autorité en la matière. Originaire de Sichem-Neapolis, peut-être bien par conséquent d'extraction samaritaine[1] et contemporain des événements, il avait pu, sinon les voir de ses yeux, du moins les connaître par les récits de ceux qui en avaient été témoins. En relisant le passage où il en parle, je ne puis m'empêcher d'être frappé du fait que le mot de Χριστιανούς est immédiatement suivi du mot μόνους. Sans doute, la phrase ainsi présentée semble bien vouloir dire matériellement que Barcochébas persécutait les chrétiens, et les chrétiens *seuls*[2]; mais on ne comprend pas très bien la raison de ce traitement exclusif qui impliquerait l'existence d'autres catégories de personnes qui, elles, auraient pu être épargnées. Aussi me demandé-je si, par hasard, ce mot μόνους, tant soit peu surprenant, n'aurait pas été substitué indûment à une leçon primitive ὁμογενεῖς, laquelle a avec lui quelques vagues analogies graphiques ayant pu prêter à la confusion. Le mot se trouverait alors, dans le texte même de Justin, à la place requise et avec le sens réclamé par les conditions historiques. Dans ce cas, l'hypothèse d'un déplacement du mot serait *a fortiori* applicable au texte du Syncelle dépendant de celui de Justin. Ramenée à la forme de l'accusatif pluriel : ὁμογενεῖς, l épithète serait à transférer de la première phrase à la seconde; elle se rapporterait non plus à Barcochébas, mais aux judéo-chrétiens martyrisés par lui pour n'avoir pas voulu prendre part à la lutte contre les Romains. A ce compte, le passage du Syncelle serait à rétablir ainsi pour les parties opérées :

1. A en croire le pseudo-*Livre de Josué* (ch. 48), les Samaritains eux-mêmes, malgré leur inimitié séculaire, auraient embrassé la cause des Juifs révoltés. La chose ne laisse pas d'être surprenante et il faudrait, pour l'admettre, quelque témoignage moins sujet à caution.

2. C'est ce que fait ressortir avec insistance de M. Pautigny.

Χοχεβᾶς τις ἡγεῖτο... οὗτος Χριστιανοὺς ὁμογενεῖς ποικίλως ἐτιμωρήσατο...

C'est, bien entendu, sous toutes réserves que je risque cette dernière conjecture, au sort de laquelle, d'ailleurs, n'est pas nécessairement lié celui de la première, consistant à corriger simplement le mot sur place, sans toucher à son état grammatical. Elle entraînerait naturellement cette conséquence, c'est que l'altération du texte primitif de Justin, source du passage du Syncelle, se serait produite de très bonne heure, puisqu'elle est attestée par la reproduction qu'Eusèbe donne de celui-ci et par la traduction de Rufin (*christianos solos*).

VI

J'ai parlé incidemment plus haut (p. 276, n. 1) d'une particularité dont on ne semble pas jusqu'ici avoir fait état, c'est que le mot μονογενής sur lequel roule en majeure partie cette étude, a pénétré directement, sous sa forme hellénique même, dans l'hébreu post-biblique. Tout en signalant la chose, je m'empresse d'ajouter qu'il serait vain de vouloir tirer de là argument en faveur du maintien de la leçon fautive du texte du Syncelle et de l'explication de l'épithète appliquée telle quelle à Barcochébas. Toutefois l'unique passage talmudique[1] dans lequel apparaît ce mot soulève une question subsidiaire assez curieuse; il mérite, à ce titre, d'être examiné d'un peu près. Voici, en substance, ce qu'on y lit. Le fils d'un roi s'étant rendu coupable envers son père, celui-ci donna l'ordre de lui couper la tête. Au moment où les bourreaux allaient procéder à l'exécution, le précepteur (פידגוג = παιδαγωγός) du prince intervint et dit au roi : « Mon Seigneur, vas-tu vraiment faire mourir ton enfant! N'est-il pas ton *fils unique*? (מונוגינוס, μονογενής). » Le roi lui ayant répondu qu'il ne pouvait pas revenir sur l'ordre (כלווסים = κέλευσις) tel qu'il l'avait formulé, le précepteur lui indiqua le moyen de s'en

1. *Pesikta rabbati*, c. 10, p. 38ª. On trouvera le passage, reproduit dans ses parties essentielles, dans le *Neuhebr. W.* de Levy, t. III, p. 51.

tirer, sans avoir l'air de se rétracter, en jouant sur le sens[1] des expressions qu'il avait employées. Le narrateur ne nous dit pas si le roi usa de l'échappatoire[2].

Ainsi que tant d'autres légendes midrachiques et agadiques, ce récit, d'allure assez niaise, considéré en soi, semble *a priori* n'avoir ni queue ni tête. Toutefois une chose est à en retenir, c'est l'emploi de deux mots grecs, en dehors de celui qui nous intéresse, à savoir παιδαγωγός et κέλευσις. Ce sont autant d'indices trahissant, avec les mots mêmes qu'elle charrie, une dérivation de quelque source grecque; il y a là comme une marque d'origine. L'époque tardive — IXe siècle — attribuée généralement à la rédaction de cette Pesikta me paraît autoriser cette induction. Cela posé, on est amené à se demànder si le thème du roi voulant mettre à mort son fils unique ne serait pas lui-même, abstraction faite de tel ou tel détail accessoire, emprunté de toutes pièces à cette source grecque. C'est ce que je voudrais essayer de rechercher en me servant précisément de notre mot caractéristique μονογενής comme le fil conducteur ou, pour mieux dire, de mot de passe.

Nous retrouvons ce mot employé dans une prétendue légende phénicienne qui nous est parvenue, à des états divers, par une série d'intémédiaires, d'ailleurs tous fort sujets à caution : Eusèbe, Porphyre, Philon de Byblos, l'hypothétique

1. Le roi avait commandé : שאו את ראשו, littéralement « enlevez-lui la tête ». Le « pédagogue », jouant sur le double sens du verbe נשא « enlever et « élever », suggéra au roi, esclave de sa parole, d' « élever la tête de son fils », c'est-à-dire d'augmenter ses dignités.

Le jeu de mots semble s'être inspiré de la Genèse (40 : 18 et 19), où la même expression, qui a en plus le sens d' « élargir, mettre en liberté », est employée dans l'histoire des deux eunuques de Pharaon, le grand échanson et le grand panetier, auxquels Joseph, leur compagnon de captivité, interprétant leurs songes respectifs, prédit des sorts bien différents, favorable pour le premier, tragique pour le second. Cela rappelle quelque peu, comme l'a déjà oppportunément remarqué Gesenius, l'expression équivoque visant le jeune Auguste : « adolescentem *tollendum* » (Cicéron, *Ed. ad div.*, 11, 20).

2. Échappatoire à laquelle on pourrait probablement trouver des pendants dans le folklore à propos, par exemple, de quelque vœu inconsidéré, de quelque ordre donné à la légère, de l'interprétation de quelque oracle de teneur équivoque, etc.

Tabion et le pseudo-Sanchoniathon. Cette légende me paraît offrir avec le récit de la Pesikta certains points de contact, pour la forme comme pour le fond.

A trois reprises, les fragments rattachés plus ou moins directement au nom de Sanchoniathon[1] nous montrent le Kronos phénicien — Ilos, ou El, — roi du pays, selon la conception évhémérique, immolant son propre fils, son *fils unique*, μονογενής.

A) Dans le premier passage il s'agit de son fils appelé Sadidos, que Kronos tua de sa main à cause des soupçons qu'il avait contre lui, préludant ainsi à la mort de sa fille à qui, peu après, il coupe la tête, à la grande stupéfaction des autres dieux ses alliés, les Kronioi ou *Eloïm*. Là, il est vrai, il n'est pas dit que la victime était le fils *unique* de Kronos, mais le rapprochement avec les deux autres passages (B et C) ne laisse guère de doute à cet égard[2].

B) Dans le second passage, nous voyons notre même Kronos, à l'occasion d'une peste et autre calamité, offrir en holocauste à son père Ouranos[3], son propre *fils unique*, τὸν ἑαυτοῦ μονογενῆ υἱόν, qui, cette fois, n'est pas nommé, mais est, en revanche, expressément qualifié. Non content de ce sacrifice, Kronos se circoncit et oblige ses « alliés » à en faire autant.

C) Dans le troisième passage, qui, au dire d'Eusèbe, semble appartenir en propre à Porphyre, le thème est plus développé, avec l'adjonction de détails qui impriment à la légende une physionomie particulière. Après avoir rappelé qu'autrefois,

1. *Sanchoniathonis fragm.* éd. Orelli, pp. 30 (A), 36 (B), et 42 (C).

2. Je soupçonne même que le prétendu nom Σάδιδος, qu'on a proposé d'expliquer de mainte façon, n'est autre chose qu'une transcription déformée du mot יחיד, « unique », μονογενής. C'est ce qui me paraît résulter de la comparaison, terme à terme, de l'expression : Κρόνος ..... υἱὸν ἔχων Σάδιδον, dans notre passage A, avec celle du passage C : Κρόνος ..... υἱὸν ἔχων μονογενῆ, où ce fils unique est qualifié de Ἰεούδ, nom visant incontestablement יחיד. La leçon de A, si déformée qu'elle soit, nous conserverait même la vocalisation en *i* du mot en jeu. Voir à ce sujet l'observation présentée à propos du mot Ἰεούδ, *infra* p. 284, n. 3 et n. 5.

3. En expiation de la façon cruelle dont il l'avait traité en lui faisant subir une odieuse mutilation.

dans les grandes calamités publiques, pour conjurer le péril national, les principaux personnages du peuple avaient coutume d'immoler solennellement comme victimes expiatoires leurs enfants les plus chers[1], l'auteur, ayant visé sûrement les pratiques bien connues des Carthaginois, poursuit ainsi : or donc, Kronos, que les Phéniciens appellent El[2], roi du pays, divinisé plus tard, après sa mort, comme astre de Saturne, avait eu, d'une nymphe indigène nommée Anobret, un *fils unique*, υἱὸν μονογενῆ, qu'à cause de cela on appelait Ἰεοὺδ[3], mot encore employé, dit l'auteur, chez les Phéniciens dans le sens de « fils unique ». Le pays se trouvant en grand danger par suite de la guerre, Kronos, après avoir revêtu son fils des ornements royaux et préparé un autel, y sacrifia celui-ci[4].

Quoiqu'on en ait dit, il est difficile de se refuser à voir, dans cette légende ainsi présentée sous trois faces plus ou moins étendues, une coloration juive assez accentuée. C'est ce qui ressort, si on les réunit en faisceau, de certains traits caractéristiques, épars dans les trois passages, A, B, C : les « alliés » de Kronos appelés Ἐλοειμ, les *Elohim* ; la circoncision que Kronos pratique sur lui même et sur ses alliés après avoir offert en holocauste son fils unique — deux actes qui répondent à ceux d'Abraham se circoncisant lui même et circoncisant tous les mâles de sa smala, puis procédant au sacrifice d'Isaac, son *fils unique*, sacrifice miraculeusement interrompu ; Kronos, le roi du pays, appelé *Israel* (variante de A) par les « Phéniciens » ; son *fils unique* appelé Ἰεοὺδ, mot qui, aujourd'hui encore, aurait ce sens chez lesdits « Phéniciens »[5].

1. Τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων.

2. Ἢλ Une leçon, peut-être tendancieuse, dit même Ἰσραήλ.

3. Var. Ἰεδούδ, Ἰρουδ, Ἰεούδ, Ιεδουθ etc.

4. L'acte lui-même, abstraction faite de la personnalité des acteurs se présente, comme on l'a déjà remarqué, dans des conditions comparables à celle de l'épisode de Mésa, roi de Moab, qui, réduit à la dernière extrémité par l'armée israélite, prend son fils, non pas unique, mais premier-né (בכור, πρωτότοκος), et héritier présomptif, et l'offre en holocauste sur la muraille.

5. On est généralement d'accord peur reconnaître dans Ἰεούδ un essai de transcription de l'hébreu יחיד, « unique », avec une variation vocalique qu'il

Sans doute on ne saurait prétendre rattacher directement le conte agadique aux passages grecs que je viens de citer ; mais il n'est peut-être pas trop téméraire de supposer que cette version écourtée dérive de quelque intermédiaire grec qui en contenait la substance réduite déjà à sa plus simple expression[1]. Ces passages semblant être eux-mêmes déjà sensiblement imprégnés de judaïsme, nous aurions alors affaire à l'un de ces chocs en retour assez fréquents dans la transmission des légendes et des mythes[2].

Il y aurait certes encore beaucoup à dire sur cette question

faudrait alors considérer comme propre au phénicien — si tant est que ce soit bien de phénicien qu'il s'agit, et non pas simplement d'hébreu ordinaire. On s'est demandé si le rédacteur n'a pas essayé de faire jouer en même temps une étymologie populaire rapprochant le mot du nom spécifique יהוד, *Yehoud*, qui désigne les Juifs *in globo*.

Il est à noter à ce propos que la version des Septante évite de traduire, dans le passage correspondant de la Genèse (22 : 2), l'épithète de יחיד, *fils unique*, donnée à Isaac par le texte hébraïque : elle se borne à paraphraser l'expression : אשר אהבת, τὸν ἀγαπητὸν ὅν ἠγάπησας « ton fils bien-aimé que tu chérissais ». Il semble même que ce ne soit pas une simple paraphrase, mais bien une traduction littérale, le traducteur ayant, soit par inadvertance, soit à dessein, substitué le mot ידיד « bien-aimé » au mot similaire יחיד « unique ». Voilà qui pourrait peut-être, soit dit en passant, contribuer à éclaircir l'origine de ce nom énigmatique de Σαδιδος donné au fils de Kronos dans le passage A (cf. *supra*, p. 283, n. 2). Quoi qu'il en soit, voulue ou non, l'omission des Septante est d'autant plus remarquable qu'ailleurs, — par exemple dans le cas de la fille de Jephté (Juges, 11 : 25) — les Septante rendent normalement la forme féminine יחידה par μονογενής. La chose tient peut-être à un excès de scrupule, les traducteurs ayant pensé qu'Isaac ne pouvait être valablement qualifié de « fils unique » attendu qu'il était le puîné d'Ismael. A ce point de vue, la tradition musulmane est quelque peu dans le vrai quand elle fait d'Ismael, et non d'Isaac, la victime réclamée par Dieu. En tout cas, Josèphe n'a pas été arrêté par cette considération et, se conformant au texte hébraïque reçu, il dit sans ambages (*Antiq. Jud.*, 1, 13 : 1) qu'Isaac était le μονογενής d'Abraham ; de même, Aquila ; Symmaque a dans un cas (v. 2) μόνον σου, dans l'autre (v. 12) μονογενοῦς ; S a μοναχόν.

1. La légende agadique a pu même retenir tel détail caractéristique sous une forme inattendue. Par exemple, le rôle du « pédagogue » intervenant auprès du roi fait songer quelque peu à celui de l'Hermes trismégiste, σύμβουλος, βοηθός et γραμματεύς de Kronos, selon le pseudo-Sanchoniathon qui, d'autre part, l'identifie avec le Thot égyptien faisant fonction d'éducateur.

2. Nous avons encore un autre μονογενής fabuleux — Μωυμις — fils de Ταυθε et de Απασων, chez les Babyloniens (Damascius, éd. Ruelle, I, Ruelle, p. 322); mais là, il n'est pas question d'immolation.

très controversée de l'empreinte judaïque que nombre de bons esprits ont cru reconnaître dans le pseudo-Sanchoniathon et que d'autres ont voulu nier. La solution dépend en grande partie de l'identité de la mère du fils unique de Kronos, cette mystérieuse « nymphe[1] indigène » répondant au nom énigmatique de Ανωβρετ, dont on n'a pas encore réussi à trouver l'origine étymologique. Aux multiples conjectures plus ou moins ingénieuses, mises en avant jusqu'ici[2] on pourrait en ajouter d'autres. Mais c'est là un sujet dont la discussion m'entraînerait trop loin aujourd'hui ; j'espère pouvoir y revenir à une autre occasion. Je me contenterai de dire que, si le pseudo-Sanchoniathon nous donne, sous une forme condensée, une transposition mythologique de l'histoire d'Abraham, il s'ensuivrait que sous le nom de Ανωβρετ peut se cacher la personnalité de Sarah[3], désignée peut-être par quelque épithète pour laquelle on a l'embarras du choix, épithète caractérisant son origine, sa condition, quelque incident de son histoire, etc.

1. Pour ce qui est du qualificatif de νύμφη donné à Anobret, il a suggéré à quelques-uns l'idée qu'il s'agirait d'une divinité, spécifiquement phénicienne, présidant à une source, et que la première syllabe du mot, Αν, serait la transcription de עין « source ». La chose est bien douteuse. Sans prétendre tirer parti du fait en l'espèce, je constate, ne fût-ce qu'à titre de curiosité, que par une coïncidence fortuite, Sarah apparaît dans la version des Septante (Genèse 11 : 31) comme une *nymphe* : Σάραν τὴν νύμφην αὐτοῦ ; mais je me hâte d'ajouter que le mot est pris ici dans son sens fréquent de « belle-fille », Sarah, femme et demi-sœur d'Abraham, étant la belle-fille — en même temps que la fille — de Terah. Même cas pour la Sarah homonyme, femme du jeune Tobie et νύμφη, elle aussi, de Tobie le père (Tobie, 11 : 16 ; 12 : 14).

2. Cf. Bochart, Genesius, Renan, Baudissin, et autres. On s'est peut-être trop exclusivement cantonné sur le terrain sémitique. Qui sait s'il n'y aurait pas quelque chose à tirer de l'Égypte, où nous reportent plusieurs incidents de la légende d'Abraham, et aussi le début du passage de Porphyre relatant celle de son Kronos équivalent (Τάαυτος, ὅν Αἰγύπτιοι Θωθ, etc.) ? Pourrait-on risquer quelque rapprochement avec les mots *nowrou*, « beauté, bonté », *nowert*, « jeune fille », *Nowert*, n. pr. de la reine, femme de Ousertesen II, etc. ? La beauté célèbre de Sarah, beauté qui faillit coûter cher au patriarche, aurait pu lui valoir, dans l'adaptation égyptienne, cette dénomination : *ha-no-(b)ret*, « La Belle ».

3. Voire, à la rigueur, de Agar, si, chose bien peu probable du reste, la légende avait déjà subi la deviation qui apparaît dans la tradition arabe et dont j'ai parlé plus haut (p. 285, n. 1 de p. 284).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

POUR LES

TOMES IV, V, VI, VII ET VIII

ADDITIONS

Tome IV.

— P. 11 (cf. p. 21 et p. 153). *Morechat.* — depuis, la légende complète a apparu sur d'autres anses estampillées sous la forme מכשת; cf., sur une tablette cunéiforme de Tell el-Amarna (Winckler, n° 217 *a*), le nom de *Moumouraašti*, ville de la région de *Lakiš*, identifiable avec *Morechat* (syncope : *Moumouršat* = *Moumouššat*).

— P. 36. *Scythianos.* — le renseignement de Théodore bar Khouni semble avoir été emprunté à Socrate, cf. Chabot, *J. A.*, 1901, I, p. 176, et Alfaric, *ibid.*, 1917, II, p. 278.

— P. 68. *Qedar.* — il semble résulter de nouveaux textes, cités et discutés par M. Nau (*Rev. Orient Chr.*, 1906, p. 199), qu'il s'agit de *Césarée* et, par suite, de la route partant de Jérusalem et allant dans cette direction.

— P. 69. *Milliaires de Palmyre.* — cf. toute une autre série dont j'ai établi les lectures (*Rev. Bibl.*, 1920, p. 391-414).

— P. 75. *Inscr. gr. de Diarbekir.* — copiées à nouveau par V. Oppenheim et Lucas (*Byz. Ztschr.*, 1905, p. 61), qui ignorent mes lectures.

— P. 78. *Inscr. gr. n° 631 de Sterrett.* — M. Lucas (*Byz. Ztschr.*, 1905), donne une lecture en partie meilleure.

— P. 110, n. 2. *Inscription nabatéenne C. I. S., n° 235.* — cf. nouvelles copies dans la *Rev. Bibl.*, 1908, p. 395 (sujet traité au Collège de France, les 29 et 31 mars 1909).

— P. 114. *Le nom nabatéen* Ζαβδίων. — l'existence prévue d'une forme nabatéenne correspondante : זבדיון, semble être confirmée depuis par une nouvelle inscription nabatéenne (*R. E. S.*, 468) où apparaît un certain זבדיול, nom de forme tout à fait suspecte qu'on a voulu corriger de diverses manières peu vraisemblables ; je propose d'y reconnaître tout simplement le זבדיון annoncé, le *noun* final ayant été pris indûment pour un *lamed*.

— P. 122. *Tombeau de Diogène.* — par une lettre du 28 juin 1902, M. Prentice m'a informé qu'on a retrouvé six autres inscr. gr. appartenant à ce mausolée et, en outre, un linteau qu'il croit devoir être rattaché à cet ensemble

et qui porte l'inscription suivante : εὐνὴ δικέων ἀφ'(ά)μαρτιῶν Εὐσεβίου κα' Ἀντωνίνου.

— P. 136. *Héron d'Alexandrie.* — M. S. Reinach (*C. R. Acad.*, 9 août 1918), a repris la question si controversée de l'époque à laquelle appartient Héron; il le place vers 160-180 J.-C., postérieurement à Vitruve. Je ferai observer que cette conclusion avait déjà été émise par M. Diels; elle n'est, d'ailleurs, aucunement en désaccord avec le *terminus a quo* que j'indiquais comme *minimum* dans mes *Études d'arch. orient.* (I, p. 136).

— P. 139. *L'acclamation* ευμυρου. — cf. une inscription gr. de Sophia où j'ai proposé de retrouver notre acclamation (ευμοιρει) dans une leçon méconnaissable (*C. R. Acad.*, 1918, p. 310).

— P. 140 (cf. VI, 172). *Synagogue.* — le qualificatif de « lieu saint » (ἱερὸς — ou ἅγιος — τόπος) appliqué aux synagogues a trouvé sa confirmation dans l'inscription judéo-araméenne de la mosaïque de la synagogue de 'Aïn Doûq, où celle-ci est appelée expressément אתרה קדישה « lieu saint »; cf. mon mémoire sur cette mosaïque (*C. R. Acad.*, 1919, p 98).

— 161. *Inscriptions grecques de Sumd.* — cf. nouvelles copies Dussaud (*Miss. en Syrie*, p. 290, nos 152, 153).

— P. 165. *Zeus Bômos.* — M. Pognon m'a communiqué en 1907 un estampage et une photographie de cette inscription.

— P. 174 (cf. p. 178). *Dynastie nabatéenne.* — une nouvelle inscription nabatéenne datée de l'an 36 (ou 37) de Rabbel II (= 106 J.-C.) exclut définitivement l'hypothèse de l'existence d'un Malchus IV. Voir, sur cette question de chronologie et sur les divers protocoles de Rabbel II, les observations présentées au t. VIII, du présent *Recueil*, pp, 247. n. 3, et 263-264.

— P. 175. *Guchmou.* — cf. Gachmou « l'Arabe » du livre de Néhémie; les transcriptions du Haurân, Γόσχμος, en donnent la vocalisation.

— P. 187. *Année sabbatique.* — on a proposé (L. dans la *Rev. Bibl.*, 1902, p. 137) de lire : « année où les sources du pays se sont desséchées (אחרבו) ».

— P. 190. *Phoenikon.* — le P. Lagrange et Glaser (*Rev. Bibl.*, 1902, p. 138) croient que c'est le Djôf, beaucoup plus au sud.

— P. 199. *Chinitus.* — n. pr. apparenté peut être à celui de la tribu nomade des Cinithiens, auxiliaires du roi numide Tacfarinas.

— P. 217. *Banobal.* — variante *Bariobal*; M. Lidzbarski (*Eph.*, I, p. 234) propose de restituer plutôt *Baricbal*.

— P. 226. *Theosebios de Sarepta.* — j'ai traité à nouveau la question dans le *Florilegium Vogüé* (p. 111-128 : *De Tyr à Pouzzoles*). L'argument que j'avais cru y pouvoir tirer de l'inscription du *C. I. G.*, n° 4521 est inopérant; le prétendu nom de femme Εὐσεβία, qu'on avait voulu y lire jadis n'est autre chose que le substantif engagé dans la formule courante : εὐσεβείας χάριν; c'est ce qui résulte d'un second exemplaire mieux conservé de l'inscription, découvert depuis et publié par le P. Savignac (*Revue Bibl.*, 1912, pp. 533 et suiv.).

— P. 245. *Deir es-Serb.* — M. Barton (*Art and Archaeology*, t. VII, nos 5-6, june 1918, p. 212) croit avoir retrouvé les restes de l'ancien couvent (qui avait donné son nom à la porte de la ville) dans les fouilles qu'il a entreprises en 1903, immédiatement à l'ouest de Bâb el-'Amoûd.

— P. 247. *Trône (culte du).* — l'existence de ce culte spécial a été depuis mise en pleine lumière grâce au fameux « trône d'Astarté » aujourd'hui au Musée du Louvre; cf. mes observations à ce sujet (*C. R. Acad.*, 11 octobre 1907). Comparer le monument similaire découvert à Oumm el-'Aouamid par Renan (*Miss. de Phénicie*, p. 707, pl. LIII; *Catal.* n°s 75, 76, p. 843), et aujourd'hui au Louvre.

— P. 248. — *Le môtab nabatéen.* — le mot réapparaît dans une inscription en caractères araméens pehlvisants de la première moitié du IIIe s. J.-C, découverte à Sarı (région de Tour 'Abdîn), par M. Pognon (*Inscr. sém. de Syrie*, n° 60, l. 2) : כותבא; il semble y désigner le monument même sur lequel la dédicace est gravée : base moulurée, ou peut être autel.

— P. 250. *Menneas et Neteiros.* — le degré de parenté qui existait entre ces deux personnages a été établi ainsi par moi autrefois (*R. A. O.*, II, 72) : « Menneas, fils de Beeliabos, petit-fils de Beeliabos, lequel est le père de Neteiros ». *Menneas* est donc, en réalité, le *frère* ou le *neveu* de *Neteiros*. C'est par inadvertance que j'en ai fait ici le grand-père de ce dernier. Le P. Lagrange (*Rev. Bibl.*, 1902, p. 467) a relevé avec raison cette faute d'inattention ; mais, à son tour, il commet une erreur en disant : « Menneas est le père, et non le grand-père de Neteiros ».

— P. 251. *Les Zakkari.* — dans l'hypothèse de l'origine crétoise des Philistins, on pourrait être tenté de rapprocher le nom des Zakkari et le nom de la ville de Zakrô en Crète.

— P. 265. *Urne punique.* — cf. une amphore trouvée dans la région de Péluse et portant une inscr. ph. à l'encre qui donne le nom de *Pillèsmilik* (פלכמלך); je l'ai publiée dans le *Bull. de la Soc. Arch. d'Alexandrie*, 1908, n° 10.

— P. 285. *El Hadhrat el-moutahhara.* — M. van Berchem m'informe que ce titre est également donné au calife Ez-Zâher, successeur de Hâkem, dans la chronique de El-Musabbihi (édit. Becker, p. 80).

— P. 288. *Inscription romaine de Ntha,* — cf. *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 547.

— P. 306. *Les jeux Actiaques de Tyr.* — leur existence, déjà indiquée par la numismatique et indirectement par l'épigraphie (*C. I. G.*, n° 4472), vient d'être attestée définitivement, et ce dans des conditions particulièrement intéressantes, par l'apparition d'une inscription grecque du IIIe siècle J.-C., découverte à Tyr même par Mme Denyse le Lasseur au cours de sa récente mission. Ce document topique mentionne la victoire remportée au jeu Actiaque œcuménique, à la date de la 22e pentaetéride, par un certain Eutychos, athlète professionnel déjà titulaire du pentathle. Il nous montre en outre que ces jeux tyriens, dont l'institution semble devoir être reportée au règne de Septime Sévère, étaient bien, comme j'avais essayé de le montrer, réglés sur le modèle chronométrique des Olympiades, c'est-à-dire qu'ils se célébraient tous les quatre ans et servaient de base à un comput local par *Actiades*, de même période pentaétérique que les Olympiades. Mon savant confrère et ami, M. Bernard Haussoullier, doit consacrer à la nouvelle inscription une étude spéciale qui en fera ressortir toute l'importance.



— P. 315, n. 2 (cf. V, 184). — *Le mois de Qinian*. — à l'encontre des Palmyréniens, les Nabatéens avaient conservé le nom du mois de *Tammouz*, nom courant chez les autres Sémites ; c'est ce que nous montre une très intéressante inscription nabatéenne de la fin du IIe s. après J.-C. (*C. I. S.*, II, 271) où, entre autres choses, il faut incontestablement lire le nom de la ville de Hégra écrit : אל־חגר avec l'article arabe ; le texte, d'ailleurs, fourmille d'autres arabismes que j'ai pu diagnostiquer comme tels, cf. *Rev. bibl.*, 1908, p. 533 et suiv.

— P. 320. *Cerfs mangeurs de serpents*. — cf. Boissier, *Rev. Arch.*, 1907, I, p. 224.

— P. 334, 337. *Chadrapha*. — j'ai découvert depuis le nom de ce dieu dans une inscr. pun. de Carthage, cf. *C. R. Acad.*, 1906, p. 122.

— P. 345 (cf. p. 372). *Mosaïque avec inscription hébraïque*. — j'ai fait connaître depuis d'autres pavements de synagogues en mosaïque, avec inscriptions hébraïques : l'un provenant de Sepphoris (*C. R. Acad.*, 1909, p. 677), l'autre de 'Aïn Doûq près de Jéricho (*ibid.*, 1919, pp. 87-121, 298-300; cf. *id.*, séances des 13 et 20 mai 1921). Le fait que ces pavements en mosaïque doivent, comme je l'avais indiqué, être postérieurs aux pavements en dalles, a été matériellement confirmé par le relevé technique des principales synagogues de Galilée dû à MM. Kohl et Wätzinger (*Antike Synagogen in Galilaea*).

— P. 347. *Yôseh*. — cf. nouvel exemple de ce n. pr. dans l'inscr. juive de la mosaïque de 'Aïn Doûq (*C. R. Acad.*, 1919, p. 96).

— *Tanhoum*. — ce nom se retrouve dans l'inscr. juive de la mosaïque de Sepphoris (*C. R. Acad*, 1909, p. 82); il dérive de la racine נחם « consoler » qui, d'autre part, a donné naissance au nom bien connu de מנחם (v. à l'index PAREGORIOS).

— P. 350. *Synagogues de Galilée*. — en dehors des synagogues galiléennes nous avons des indices de l'existence de synagogues sur divers autres points de la Palestine (Gaza, Beîsan, 'Aïn Doûq, etc.). Jérusalem elle-même vient de nous révéler celle d'une très importante synagogue construite à l'époque d'Hérode par un certain Théodotos, archisynagogue et prêtre ; cf. ma notice dans la *Revue Bleue* (21 août 1920) et mon mémoire dans *Syria*, 1920, p. 190-197, et planche.

— P. 356. *Églises de Galilée attribuées à Sainte Hélène*. — cf. Nau, *Rev. de l'Or. Chr.*, 1905, p. 162.

— P. 398, 402. *Lycurgue et la vigne*. — cf. la mosaïque de Ste-Colombe-lez-Vienne : Lycurgue détruisant la vigne (Héron de Villefosse, *Annuaire Hautes-Études*, 1908, p. 5 et planches). Comparer la façon dont la vigne y est traitée à celle que nous montre la décoration du palais de M'chatta.

Tome V.

— P. 13. *Glose de l'Onomasticon*. — à ajouter ; « d'après une certaine opinion, [*l'Idumée* =] l'Ausitis, pays de Job... ».

— P. 15. — *Inscription grecque de Soûf*. — étudiée à nouveau aux Hautes Études (les 5, 19 mars et 9 avril 1910) après examen de l'estampage par Brünnow confirmant la lecture ΒΩϹΩΡ. On aurait pu songer aussi à *Beel-*

phogor connu par une dédicace grecque (*Revue Biblique* 1909, p. 587); mais l'estampage ne se prête pas à cette lecture.

— P. 21. *Stèles égyptiennes du Haurân.* — cf. Adam Smith, *Pal. Expl. F. Stat.* 1901, p. 340.

— P. 28. *Inscription hébraïque de Fîk.* — cf. *Pal. Expl. F., Stat.*, 1902, p. 26 et 1903, p. 185. Après un nouvel examen je suis tenté de lire et de comprendre ainsi le tout: אנה יהודה חקאנה « C'est moi Yehoudah qui ai sculpté ». La sculpture en question serait celle du chandelier à sept branches figurant sur la colonne au-dessus de l'inscription. Il faudrait alors considérer חק אנה, ou חקא נה comme une contraction équivalant à חָקֵק־נא = חָקֵקאנא, forme de la conjugaison pronominale du participe si fréquente en araméen : « je suis (le) sculptant ». On sait qu'en hébreu aramaïsant surtout, les verbes ע"ע sont parfois traités comme des verbes quiescents. Justement pour ce verbe חקק, il existe une série de formes dérivées, issues d'un *qal* inusité חקה, חקא, חקי, formes qui indiquent une tendance marquée à la contraction que nous aurions ici. On peut comparer aussi, dans une certaine mesure, le mode régulier de formation du participe présent dans les verbes sourds de l'arabe, par exemple مَادٌّ, et non مَادِدٌ.

— P. 32. *Lychnaria à inscriptions grecques (byzantines) et coufiques.* — cf. un autre *lychnarion* à inscription coufique, récemment publié par le P. Ronzevalle (*Mél. Faculté de Beyrouth*, t. VII, 165, pl. XV et XVI) et comparable à tous égards (paléographie, date de l'an 125, mention du lieu de fabrication — Djerach) à celui que j'ai fait connaître jadis (*R. A. O.*, II, 21, III, 43).

— P. 54. *Qariat el-'Enab.* — inscription coufique contenant le nom de قرية العنب et la mention d'un *mesdjed*; cf. *Bull. arch. du Comité*, 1904, p. 499.

— P. 92. *Inscription grecque de Palmyre* (Sterrett, n° 638). — grâce à un estampage rapporté par les PP. Jaussen et Savignac nous avons pu, M. Chabot et moi, constater que la lecture de la date par Sterrett : 639 Séleuc. = 327 J.-C., est certaine; les réserves que je faisais à ce sujet n'ont donc plus de raison d'être. Nous savons par le *Cod. Théod.* (XV, 12, 1) que Constantin était à Béryte en 325; c'est peut-être à cette occasion qu'il aura décidé de faire reconstruire Palmyre, en tout ou partie ; d'où la réfection du portique par les soins du logistès Fl. Diogénès. A noter en passant que ce titre de λογιστής est connu dans les documents rabbiniques qui le transcrivent fidèlement לוגסטים.

L'estampage établit en outre que l'expression énigmatique qui termine la l. 3 est écrite en réalité : μητρων η'. Le sens n'en demeure pas moins incertain. Peut-être s'agit-il de huit éléments de charpente, fermes, madriers, ou travées de comble, faisant partie de la toiture du portique, réparée par exemple sur une longueur de 8 travées, équivalant à 8 entrecolonnements? C'est sans doute un mot technique; il y a peut-être quelque accointance avec ματερία = *materia*, *materies* (cf. « madrier ») = ξύλα ἐργάσιμα (voir Ducange) ; la forme grecque, née tardivement dans le langage vulgaire sous l'influence de quelque analogie équivoque, pourrait être à la latine comme μήτηρ (dorien μάτηρ) est à *mater*.

Au point de vue technique on peut comparer une curieuse inscription grecque de Théra conservée au Louvre (*C. I. G.*, 2454) et relative, elle aussi, à la réfection de la toiture d'un portique, avec l'énumération détaillée des divers éléments de la charpente.

— P. 127-129. *Chalmou.* — la restitution de ce nom au lieu de celui de *Salomon* dans le *Cantique des Cantiques*, a été aussi mise en avant par M. Wellhausen (cf. Cheyne, *Encycl. Bibl.* s. v. *Salmah* et *Canticles* § 6, col. 687). M. Dussaud (*Cantique des Cantiques*, 1919, p. 25, note 1), qui ne la connaît que par Winckler, la qualifie d'ingénieuse, mais l'écarte sans discussion [sujet traité au Collège de France, 24 et 26 février 1919].

— P. 129. *Chebanyahou.* — l'explication de ce nom par « Jéhovah m'a ramené » rend inutile la correction de la leçon biblique en שבניה ; ce serait un nom tripartite comparable à ceux de רמליהו « Jéhovah (l') a élevé pour moi », עתניאל « Dieu m'a secouru », עשנאל « El m'a fait », etc., cf. aussi le nom de *Elyo'énaï* [sujet traité en détail aux Hautes Etudes, les 8 et 15 février 1919].

— P. 154, 156 et n. 1. — *Dieu cavalier et archers montés de Syrie.* — cf. le bas-relief de Corstopitum avec Pégase chevauché par personnage à couronne radiée (S. Reinach, *Rev. Arch.*, 1909, II, 468). Le rapprochement fait à première vue par M. Cumont (*id.*, 1910, I, 177 ; cf. ses *Études syriennes*, 1917, p. 92) avec une terre cuite de Byblos, du Musée du Cinquantenaire de Bruxelles, doit être écarté ; le cheval n'est pas ailé et le cavalier n'est autre chose qu'un archer monté du corps syrien auxiliaire des *clibanarii* [sujet traité au Collège de France le 12 mars 1919 ; la terre cuite ainsi que les détails complémentaires seront publiés ultérieurement].

— P. 172. *Inscription grecque de Salkhad.* — à lire peut-être (après l'apostrophe au passant) : ἔνθεν κὲ ποῦ « d'où (viens-tu) et où (vas-tu) ? »

— P. 173. *Théodore Carandénos.* — M. Grégoire me signale une étude de Papadopoulos Kerameus (*Journ. Ministère Instr. publ. russe — otdél. Klass. philol.*, 1902, p. 414), où il arrive aux mêmes conclusions que moi.

— P. 184. *Qinian* (קנין et קינן). — j'ai fait depuis intervenir dans la question l'existence d'un dieu sabéen קינן (*Rev. Bibl.*, 1908, p. 535, n. 1). Il faut y ajouter la curieuse légende consignée dans une chronique syriaque inédite (Nau, *Rev. Or. Chr.*, 1907, nº 4, p. 457), relative au *temple de Quinan* brûlé par Abraham malgré les efforts de son frère Haran qui voulait préserver le temple et périt dans l'incendie.

— P. 194. *Centenarium.* — cf. Toutain, *Bull. arch. du Comité*, 1903, p. 360.

— P. 211. *Grêle* (ברד) *ou peste* (דבר). — pour l'interversion de דבר et de ברד, cf. Fürst, *Woerterb.* s. v. רשף.

— P. 267. *L'embouchure du Jourdain dans la mer Morte.* — Sir Charles Wilson (*Pal. Expl. F., Stat.*, 1903, p. 94) ne peut admettre un changement de niveau de la mer Morte de 300 pieds, à l'époque historique ; cependant *Masterman* (*Pal. Expl. F., Stat.*, 1904, p. 163-166) qui a fait une étude spéciale du terrain, admet la possibilité d'un changement de quelques vingtaines de pieds (« few scores ») au cours des siècles. G. F. Wright (*Journal of Bibl.*

Liter., XXX, I, 1911, 18 —.) admet non un abaissement, mais un exhaussement du niveau de la mer Morte, par suite du colmatage par alluvions du Jourdain et autres fleuves tributaires, en même temps qu'un exhaussement du lit et de l'embouchure du Jourdain. J'avais indiqué cette deuxième action et essayé d'en tenir compte pour la modification du terrain.

— P. 307. *Inscription grecque de Djerach.* — Sur cette inscription, voir Lucas et Noeldeke *Nachtr. und Mitteil. D. P. V.*, 1901, pp. 73, 83.

— P. 320. *Le tamaris d'Abraham.* — cf. mes *Archaeolog. Researches*, II, 350.

— P. 324. — *Les noms téophores en* $x +$ δωρος, $x +$ ιος *et leurs correspondants sémitiques en Abd* $+ x$. — M. S. Reinach (*C. R. Acad.* 26-8-21) a élevé contre cette façon de voir (déjà esquissée dans mes *Et. d'Arch. Or.*, I, 102) diverses objections que je me réserve de discuter ailleurs.

— P. 346-351. *Inscription grecque du mont Hermon.* — l'original est aujourd'hui au British Museum.

P. 386. *Ardoula.* — si Ardyl est bien Ardoula, comme je crois l'avoir démontré et comme l'admet M. Cumont (*Études Syr.*, p. 244), reste la question de savoir quelle peut être la seconde localité limitrophe dont le nom mutilé a été copié par M. Chapot sous la forme ЄΛΛΑΚΑΓΙΝΑC. Je propose de restituer cette graphie en [Θ]ЄΛΛΑ ΚΑΦΙΛΑC (= Θελλα Καφιλας) et d'y reconnaître le lieu dit *Fakaleh* (avec la permutation fréquente de *f* et de *k*) = *Kafaleh*. Fakaleh se trouve précisément sur un *tell* (Θελλα), à 15 kilomètres au sud-est de Ardyl, et l'inscription a été découverte à Altoun Tach Kalé, soit à peu près à moitié chemin entre Ardyl et Fakaleh.

Tome VI.

— P. 99. *Guerre entre Samaritains et Chrétiens.* — Kohler (*Rev. Or. Lat.*, XI, p. 318) dit qu'elle eut lieu sous Zénon en 484.

— P. 110. τὸν Γώγ = ὑδραγωγόν. — la correction a peut-être déjà été proposée?

— P. 113. *Le prétendu n. pr. palm.* כמריבל. — est inexistant, cf. VII, 11, 12, 24, 364, 395.

— P. 116. *Scarabée du Cabinet des Antiques.* — cf. *R. E. S.*, 616; Lidzbarski propose de lire עבדסין.

— P. 121. *Les Nabatéens en Égypte.* — leur séjour a été attesté depuis dans le nome Arabique par une importante inscription nabatéenne datée du mois égyptien de *Pakhons* et du règne d'un Ptolémée; cf. mon mémoire inséré au t. VIII du *Recueil* pp. 229-257.

— P. 128. *La Peregrinatio dite de S*^te^ *Silvie.* — découverte de nouveaux fragments, cf. *Pal. Expl. Fund, Statement*, april 1909. Sur la question si controversée de l'identité et de l'époque de l'auteur, voir Cumont (*Études Syriennes*, pp. 26-28 et 351), chez qui l'on trouvera l'indication bibliographique de diverses dissertations publiées après la mienne par M. M. Meister [cf. Lejay, *Rev. Crit.*, 1910, p. 49 et suiv.], Lofstedt, Weigand, de Coninck. M. Cumont incline à maintenir la date du IVe siècle. Il annonce que Mgr Duchesne donnera

son avis autorisé sur cette question dans la nouvelle édition de ses *Origines du culte chrétien*. Pour ma part, je persiste à croire qu'il faut la faire descendre jusqu'au ve, voire au vi^{e} siècle: cf. ce que je dis, à ce sujet, au t. VIII, pp. 202 et 207.

— P. 138, n. 3. *Gethae.* — Mommert veut y reconnaître *Gad* « le voyant » bien peu vraisemblable).

— P. 150. NBZ (*pap. aram.* נבז). — C. H. W. Johns (*Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1905, p. 187) compare l'assyrien *nibzu*, sorte de quittance ou de reçu par écrit.

— P. 153. *Khallur.* — M. Hill m'écrit (24-4-1919) qu'il croit que Josèphe appelle drachmes attiques les *denarii* de son temps, cf. Hultsch, *Metrol. script.*, index s. v. σιχλος.

— P. 155, n. 2. *Juifs en Égypte.* — cf. mon article : *Jéhovah à Éléphantine* (*Rev. Arch.*, 1907, II, p. 432-439).

— P. 170-171. *Inscription juive (en grec) d'Ascalon.* — j'ai indiqué depuis à M. Seymour de Ricci le rapprochement à faire avec une inscription judéo-grecque d'Alexandrie ; ce rapprochement l'a conduit à proposer pour celle-ci la lecture suivante : Θ(εὸς) β(οηθός) etc. — puis : εὐχαρ(ισ)τῷ θ(ε)ῷ κ(αὶ) τῷ ἁγ(ίῳ) etc... — ὑπὲρ σωτ(ηρίας) κυρ(ίου) Κόμου · προσφέρωμεν κυρ[ίῳ ἐγ]γόνιον etc... — [κύρας] Ζόην, cf. *Bull. Soc. Arch. Alexandrie*, n° 11, 1909. Je me demande si l'on ne pourrait pas restituer à la ligne 2 : Θεῷ κ(υρίῳ) τῷ ἁγ(ίῳ) au lieu de Θ(ε)ῷ κ(αὶ) τῷ ἁγ(ίῳ) ?

— P. 177. *Symbole dit de Tanit.* — ne serait-ce pas ici tout simplement un monogramme byzantin?

— P. 197. *Barcochebas.* — sur ce personnage, son nom et ses qualificatifs, voir mon mémoire « *Barcochebas* ὁ μονογενής » inséré au t. VIII du *Recueil*, pp. 268-286.

— P. 204, n. 2. *Épitaphe d'Echmounazar.* — cf. de plus *ZDMG*, t. LX, p. 165 et suiv.

— P. 212. *L'empereur Vahballath.* — cf. mon mémoire dans la *Rev. bibl.*, 1920, p. 382-419.

— P. 214. *Noms gréco-sémitiques.* — voir à ce sujet Fraenkel, *Archiv für Papyr. F.*, IV (1907), p. 169-171.

— P. 218. *Noms puniques composés en* N'AM. — ajouter *Namchel* (n. pr. fém.).

— P. 220. *Nampulus.* — M. Lidzbarski (*Ephem.*, II, p. 344) croit que c'est simplement une altération de נעמפעם, avec addition d'une terminaison latine.

— P. 235. *Le nom propre* אסחנום. — est masculin selon Spiegelberg et signifie « celui qui appartient à Khnoum » ; voir son mémoire (*Mélanges Noeldeke*, 1906, p. 1096) sur les noms égypto-araméens du type théophore en אס initial, qu'il considère comme formés non pas, ainsi qu'on l'admettait jusqu'alors, avec le nom d'Isis, mais avec l'élément (*n*)*es* « appartenant à ».

— P. 242. *Le mot araméen HANDIZ.* — peut-être pourrait-on penser (comme je l'ai indiqué dans la *Revue Critique* du 5 novembre 1906) à un groupement pour une panégyrie? ou bien encore pour une corvée?

— P. 250. *Rab meôt.* — cf. mes observations consignées aux n°s 1502 et

1797 du *R. E. S.*; j'avais reconnu la même expression רב מאת dans la bilingue (punique et libyque) de Massinissa (Dougga).

P. 257-259. *Artaxerxès dans les inscriptions araméennes d'Égypte.* — ajouter à cette série un fragment de calcaire, provenant de Memphis, que j'ai eu, depuis, l'occasion de voir à l'Ashmolean Museum d'Oxford et que je compte publier ultérieurement; on y lit clairement :

בים 10 לאב שנת 2 לארתח[שסש]

« le 10e jour du (mois de) Ab, l'an 2 d'Artaxerxès ».

— P. 264. *Ptah.* — malgré mes premières hésitations je crois aujourd'hui qu'il faut bien reconnaître dans le mot פתח le nom même du dieu égyptien. On pourrait alors en justifier l'apparition dans notre papyrus en admettant qu'il s'agit, en l'espèce, des *argenteus* dits « de Ptah », fondus et vérifiés dans le temple de Ptah à Memphis. On sait, en effet, que le temple de Ptah était une sorte d'Hôtel des monnaies; voir sur ce point, Révillout, *Lettres sur les monnaies égyptiennes*, p. 61 : « les argenteus de la fonte de Ptah » (par opposition aux monnaies gravées). D'une façon générale, les étalons de l'unité pondérale étaient conservés dans les temples; cf. *op. c.*, pp. 122, n. 1, 161, 243.

— P. 273. *Tanit et Didon.* — j'ai, depuis, repris la question au Collège de France (cf. *Annuaire*, 1917, p. 80) en y introduisant quelques données nouvelles à l'appui de l'équation :

תנת : $\sqrt{\text{יתן}}$: : Διδώ (gén. Διδοῦς) : δίδωμι (participe f. διδοῦσα).

A ce compte תנת serait une aphérèse d'un participe יתֹּנת « la donnante, la donneuse » (le mot apparaît comme n. pr. de femme). Pour les sens possibles de ce vocable ainsi défini on peut comparer, à l'expression des dédicaces puniques תנת פן בעל, l'expression hébraïque נתן פנם « donner la face » c'est-à-dire la tourner, la diriger; Tanit serait alors « *celle qui donne* (qui tourne) *la face de Baal* » (vers le suppliant). On pourrait aussi songer au rôle météorologique de la Virgo Cælestis, annonciatrice et dispensatrice de la pluie (cf. à ce sujet *R. A. O.*, VIII, 33). Sans doute, la forme des génitifs grec et latin : Διδοῦς, *Didus*, fait quelque difficulté; toutefois, on peut invoquer la forme archaïque *Didonis*; il convient, au surplus, de prendre en considération l'existence de formes telles que ἐδίδων « je donnais », διδῶ « que je donne », διδόναι « donner », διδοῦσα « donnante ».

— P. 292-293. *Zénobie et Antiochus.* — une inscription bilingue vient de nous révéler le lien réel de parenté (fille et père) unissant ces deux personnages. Voir dans la *Revue Biblique* (1920, p. 382-419) le mémoire étendu que j'ai consacré à ce document et aux questions qu'il soulève ou résoud.

— P. 305. *Le roi de « tous les Arabes ».* — cf., en outre, sur cette question Hartmann (*Or. Litt. Zeit.*, 1906, 573) qui, d'ailleurs, ignore qu'elle a été traitée par moi à plusieurs reprises.

— P. 314. *Inscr. gr. d'Argos.* — M. Vollgraff (*BCH.*, 1907, p. 184) l'a depuis dégagée et copiée à nouveau. Il lit maintenant : l. 2, Αραβαννας; ll. 3-4, ὁ ἠγόρασεν Σολομων (avec ЄN liés). Faudrait-il lire : 'Αραβ(ι)α(ν)να;?



— P. 317. *Sahouet.* — sur la question du sens et de l'origine nabatéenne de ce toponyme, cf. *R. A. O.*, II, 372, IV, 180.

— P. 327. *Ère de Dioclétien.* — M. Lefebvre (*Recueil des inscr. gr. d'Egypte*) a publié ultérieurement quatorze inscriptions nouvelles datées de cette ère et nous faisant remonter au VIe siècle J.-C., contrairement à la théorie de Letronne.

— P. 357. ἄπρατος. — ou sépulcre « inaliénable »; cf. un nouvel exemple en Égypte, Lefebvre, *op. c.*, n° 19.

— P. 383. *Sabéen* (*alphabet*). — cf., sur l'âge et les évolutions de cette écriture, les observations que j'ai présentées à propos de l'inscription bilingue minéo-grecque de Délos publiée par moi dans les *C. R. de l'Acad* (1908, p. 546).

— P. 387. *Inscr. néop. de Gales*, עשים (?). — on attendrait plutôt dans ce cas מנאם; comparer *R. E. S.*, 183.

— P. 392. *Proscynème phénicien d'Abydos.* — cf. Lidzbarski, *Ephemeris*, II, 176; III, 93 et *R. E. S.*, 604.

— P. 393. *Apparition divine en songe à Abydos.* — cf. Perdrizet (*Assoc. Études gr.*, 7 novembre 1918) annonçant le relevé de 700 nouveaux proscynèmes grecs du temple de Séti I à Abydos (oracles de Bès avec visions nocturnes, guérisons, etc.).

Tome VII.

— P. 32. *Dates* (*libellé des*). — pour ce mode abrégé de datation (suppression des centaines) chez les Palmyréniens, cf. les divers exemples relevés par moi : t. VIII, p. 4 et p. 11; *R. E. S.*, n° 726, n° 736, n° 745, n° 764, n° 817, et une inscription palm. inédite de Bruxelles (communiquée par M. Cumont), datée de l'an 50.

— P. 39, 40. *Inscription punique gravée sur vase grec trouvé en Égypte.* — j'ai donné deux bonnes reproductions du vase et de l'inscription dans le *Bull. de la Soc. Arch. d'Alexandrie*, 1908, n° 10.

— P. 76, n. 1. *Inscr. grecque du Ouâd Gattâr.* — c'est à tort que j'avais cru reconnaître dans ce fragment informe (*Arch. Researches*, l. c.) la mention d'Agrippa II, et que j'en ai déduit ici que le territoire de ce roi avait pu s'étendre jusque dans l'Ammonitide. Mon excuse est que je n'avais alors à ma disposition que de très mauvais estampages, pris par un Bédouin. La pierre a été retrouvée nombre d'années plus tard, copiée et estampée dans de meilleures conditions par M. Littmann, qui en a donné d'ailleurs une lecture tout à fait défectueuse, puis par le P. Abel (*Rev. Bibl.* 1909, 567, pl. n, 1; cf. *id.* 1908, 492, n. 2) qui en a établi enfin le texte d'une façon satisfaisante. J'ai traité la question à nouveau à l'École des Hautes Études (leçon du 8 mai 1909), en remettant les choses au point.

— P. 77. *Inscription araméo-grecque de Cappadoce* — le nouveau relevé de cette inscription, fait par M. Grégoire (cf. *C. R. Acad.*, 1908, p. 434), m'a permis d'améliorer sensiblement la lecture et l'interprétation de cette inscription. Voici les conclusions auxquelles je suis arrivé lorsque j'ai repris l'inscription à ma conférence des Hautes Études en 1917 (cf. *Annuaire*, 1917-1918



p. 47) : « Le nom du stratège qui a célébré la cérémonie en l'honneur de Mithra, selon le rite des Mages (ἐμάγευσεν), a été mal lu jusqu'ici ; il est à rétablir, de part et d'autre, en Μαίφαρνος = מהיפרן, exactes transcriptions de l'iranien *Mahifarn*, composé de *Mahi* = « lune » + *farn* = *hvareno* (zend) ; le *vareno* est une conception métaphysique comparable à la Τύχη grecque (cf. la grande inscription d'Antiochus Ier, roi de Commagène), au *Gad* sémitique, et aussi, sous certains rapports, au *Kabod* biblique (la δόξα des Septante). Le titre araméen de *rab heilâ* = « chef de l'armée », στρατηγὸς, στρατηλάτης, se retrouve dans diverses inscriptions araméennes et palmyréniennes (bilingues). Le mot *heil* signifiait d'abord : « force, puissance », puis « armée, troupe » (cf. la même évolution sémantique de δύναμις, *vires*, et notre mot *forces*) ; il s'est déformé par suite de l'affaiblissement de la gutturale et a prêté à la singulière confusion qu'on relève dans l'evangile apocryphe dit de saint Pierre : la fameuse phrase placée dans la bouche de Jésus expirant (cf. Psaume XXII, 2) : *eli, eli, lamma sabachtani* « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! », devient : ἡ δυναμίς μου (*bis*) κατέλειψάς με, par suite de la confusion de אלי avec חילי (prononcé *êli*). Déjà les évangiles de saint Mathieu et de saint Marc relatent une confusion analogue portant sur ce même mot *eli* : les Juifs assistant au supplice croyaient que Jésus appelait à son secours le prophète *Elie*.

Le sacrifice perse dont il s'agit ici doit être rapproché des témoignages classiques (Hérodote, Strabon, etc.) et comparé au bas-relief de Daskylion (*cf. Bull. Corr. Hell.*, 1913, p. 340) et au rituel actuel des Parsis de Bombay. Les deux officiants du bas-relief, voilés du *pâdam* (et gantés), représentent le *zôt* et son diacre, le *râspi* de la liturgie parsie. »

— P. 79 (cf. VI, 159) *Syène*. — j'ai essayé de montrer qu'il fallait reconnaître le nom de cette ville dans la légende araméenne gravée sur plusieurs monnaies d'argent, au type attique (d'époque perse) trouvées en Égypte, légende que je lis סוין (= סון des papyrus araméens), cf. l'*Annuaire des Hautes Études*, 1919-1920, p. 34.

— P. 87. *Inscription néopunique du proconsulat de L. Aelius Lamia*. — la pierre originale a été recueillie depuis par les Italiens et transportée dans leur musée de Tripoli ; cf. la nouvelle reproduction donnée dans le *Notiziario Arch. Minist. delle Colonie*, anno I, p. 41 (1915).

— P. 101. *Afrique appelée « pays des Libyens*. — peut-être faut-il restituer sur cette base un passage obscur de l'inscription punique, *C. I. S.*, I, 171, qui se lirait : [רב?] מח[נ]ת בשד כסחל « ..... du camp du pays de KSHL » (= כסלח, par métathèse, cf. Genèse, X, 14).

— P. 116, 117. — *Les Assassins du Vieux de la Montagne*. — je crois maintenant qu'il faut tout simplement corriger paléographiquement le mot invraisemblable מסירה « scie » en מכירה « coutelas » (cf. talm. מכירין = μαχέριν = μάχαιρα « couteau, poignard, et traduire : « ils tuent les rois à (coups de) coutelas »). A l'appui je rapprocherai le passage de Jacques de Vitry (*Hist. Occid. des Crois.*, I, 3) disant que les Sarrasins appellent le prince des Assassins « Dominus *cultellorum* ».

— P. 124. *Alsodo*. — au lieu de l'identification, d'ailleurs très douteuse,

avec Issoudun, MM. Adler et J. Weill (*Rev. Ét. Juives*, 1906, p. 318) proposent *Auxerre*, אלסור; c'était déjà l'avis de Gross (*Gallia judaica*, p. 60) qui s'appuyait avec raison sur le vieux français : *Alçore*. Je note ici que M. Adler a publié dans la *Jewish quart. Rev.* (April 1904) une série d'observations dont plusieurs concordent avec les miennes.

— P. 150. ***Astarté, Astéria et Délos.*** — pour le culte d'Astarté à Délos, cf. mon mémoire sur la dédicace à la déesse complexe « *Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania* », *C. R. Acad.*, 1909, p. 307 et 1910, p. 412.

— P. 151. ***Iolaüs et la caille.*** — la question a été reprise depuis par Baudissin (*Philotesia*, 1907) qui cite un passage parallèle — avec quelques variantes — de Zénobios (*Cent.* V, 56, *Paroemiogr. gr.*, Leutsch und Schneidewin, I, 143) : Iolaüs brûle la caille vivante et le fumet rappelle Héraclès à la vie (τὸν ὄρτυγα ᾧ ἔχαιρεν Ἡρακλῆς); Zénobios qualifie expressément cet Héraclès de Τύριος

— P. 161. ***Inscription bilingue d'Égypte.*** — M. Seymour de Ricci me dit que l'estampage confirme la lecture *Jovi* à laquelle j'avais pensé.

— P. 166. ***Inscription grecque de Palmyre*** : ΚΑΘΕΤΟϹ *pour* κατ' ἔτος. — n'est pas nécessairement une faute du lapicide; cf. les formes vulgaires analogues : καθ' ἰδίαν (*Evangiles*), μεθ' ἔπειτα (épitaphe métrique de Bersabée).

— P. 172. ***Astronoé.*** — l'origine phénicienne de cette déesse est formellement attestée par le vocable : Ἀστρονόης θεοῦ Φοινισσης. D'autre part, dans une inscription grecque de la région de Tyr, dont mon confrère M Pottier avait bien voulu me communiquer l'estampage au moment où le Louvre allait acquérir l'original, j'ai reconnu la mention d'Astronoé associée à Héraklès (θεῶν Ἡρακλέους καὶ Ἀστρονόης) ; cf. Dussaud, *Rev. Hist. Rel.* 1911, I, p. 331.

— P. 195. μημοριον. — cf. l'emploi courant du mot *memoria* au sens de « tombeau » dans l'épigraphie romaine d'Afrique.

— P. 206. ***Mechatta*** (*palais de*). — sur le personnage figurant dans la décoration sculptée, cf. Cumont, *Rev. Hist. Rel.*, 1918, II, p. 209.

— P. 207. ***Inscription grecque de Deir el-'Achâ'ir.*** — cf. Jalabert, ***Mél. Fac. Beyrouth***, II, p. 278.

— P. 215. עבדעמנו, *nom propre nabatéen*. — M. Dalman (*Z. D. P. V.*, 1908, p. 31, p. 271 ; et *Neue Petra-Forsch.*, p. 109, 172), croit retrouver une transcription de ce nom, sous la forme Αβδοομανου, dans une inscription grecque de Dhîbân (près de Pétra); cf. Littmann, *op. c.*, *Nab. Inschr.*, n° 79.

— P. 217. ***Inscriptions de la Haute Syrie et de Mésopotamie.*** — nombre de ces inscriptions ont été copiées à nouveau par l'Expédition américaine et souvent d'une façon plus satisfaisante, cf. Prentice, *Publ. of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria in 1904-1905, Greek and Lat. inscr. in Syria.*

— P. 227. *Inscription grecque n° 84.* — cf. Habacuc, III, 1 : κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου.

— P. 231. — *Dolichenus? Mithra? ou ??.* — sur ce bas-relief voir les nouvelles observations et la reproduction donnée par M. Cumont (*Études Syriennes*, p. 190-192).

— P. 231. ***Mosaïque de El-Mas'oûdiyé.*** — cf. ce que j'avais dit en 1906 dans

les *Byz. Zeitschr.* (XV, 3-4, III Abt.). M. Cumont (*Études Syr.*, p. 250 n. 2) s'est rallié à ma façon de voir.

— P. 235. *Nichole Lorne.* — ce personnage, bien entendu, n'est autre que le Grand maître de l'Hôpital, Nicolas Lorgne.

— P. 240. *Olbanès, nom propre palmyrénien.* — dans cette inscription la lecture Γολβανης est sûre, cf. *Publ. of the Princeton Univ. Arch. Exp. to Syria in 1904-1905 and 1909. — Division III, section A, Part. 2*, p. 59, n° 56.

— P. 240. *Tatouage.* — cf. le papyrus araméen d'Éléphantine (Sayce and Cowley, *Aram. papyri K*) relatif au partage de deux esclaves, appartenant à la succession de la défunte *Mibtahyah*, et portant chacun tatoué sur le bras le nom de leur ancienne maîtresse. Le sens général est hors de doute. Mais la façon dont on a compris jusqu'ici ces deux passages parallèles me paraît appeler de sérieuses réserves, notamment en ce qui concerne le mot בימן et le mot *yod* qui serait « tatoué à côté du nom ». On peut se demander si ce dernier mot ne serait pas à rattacher, non pas à ce qui suit, mais à ce qui précède, en l'espèce : עבד יוד ׳ ou peut-être עבד יורא, « esclave *yod* (ou *yor*) un »; à moins, toutefois, que la lettre *yod* — si *yod* il y a — n'ait été tout bonnement employée comme signe d'annulation — une sorte de *deleatur* — destinée à marquer le changement de propriétaire. Je me propose de revenir ailleurs sur cette question.

— P. 248, n. 2. *Patûra.* — cf. *Rev. Bibl.* 1910, p. 425, où l'on rapproche פתורא de l'arabe فاثور.

— P. 254, 255. — *Abjuration des musulmans.* — cf. un autre manuscrit de ce document grec, étudié par M. Ebersolt (*Rev. Hist. Rel.*, 1906, II, p. 231); cf. aussi l'article de M. Cumont (*ibid.*, 1911, II, p. 143) et celui de M. Huart (*J. As.*, 1917, II, p. 180) rendant compte de l'ouvrage de M. Montet (*Et.* article de la *relig.*, 1917), où celui-ci reproduit sans changements notables son *Orient. et Rev. Hist. Rel.* de 1906 (I, p. 145).

J'aurai moi-même à revenir ultérieurement sur la question à propos d'un curieux calendrier grec musulman.

— P. 255. *Le soleil et la lune* καβαλλαριοι (*chez les musulmans*). — M. Dussaud (*Notes de Myth. Syr.* p. 58) rappelle le passage d'Euthymius Zigabenus d'après lequel les Musulmans disent que ces deux astres sont « *sur des chevaux* ». M. Dussaud pense que c'est à tort que Zigabenus attribue cette croyance à Mahomet. On voit par le passage du Coran que j'ai cité que Zigabenus n'avait pas tout à fait tort.

— P. 258, n. 1. *Edit de Bersabée.* — à ce fragment n° V (repris ensuite dans la *Rev. Bibl.*, 1906, p. 414) sont venus depuis s'ajouter d'autres fragments publiés successivement dans la *Revue Biblique* sous les n°s VI (*R. B.*, 1909, p 89), VII, (*R. B.*, 1920, p. 123) et VIII (*R. B.*, 1920, p. 260, d'après le *Pal. Expl. F. Stat.*, 1920, p. 19). Malgré l'analogie paleographique invoquée par le Père Abel, il n'est pas démontré que le fragment d'inscription auquel il donne le n° VII ait jamais fait partie de l'édit de Bersabée. S'il en faisait partie, ce ne pouvait être, bien entendu, qu'au début ou à la fin. En tout cas, il y a bien, comme il le reconnaît, deux empereurs en jeu. Mais est-ce Justin I et

Justinien ainsi qu'il le suppose? Ce pourrait être aussi bien Justin II et Tibère. Ces débris de lignes prêteraient à diverses combinaisons qu'il serait trop long de discuter ici. Je me bornerai pour le moment à suggérer, par exemple pour la première ligne, la restitution suivante :

.... δεσπό]της ἀητ[τήτος ἡμῶν αὐτοκράτωρ]...

— P. 296. *Le log*. — le nom de cette mesure de capacité apparaît sous la forme du pluriel לגן « *login* » sur un ostracon araméen d'Égypte (cf. Lidzb. *Eph.*, III, p. 25) contenant un relevé de compte. Malgré les doutes de M. Lidzbarski, je crois qu'à la l. 8 il ne faut pas hésiter à lire כל כין au lieu de l'incompréhensible כלכין; cette ligne nous présente le total des *log* énumérés dans les lignes précédentes dont elle est séparée par un blanc significatif; elle est à comprendre : « en tout 6 *kou* et 5 *log* 1/2 (?) ». כין est le pluriel régulier d'un singulier כוא qu'on retrouve plus bas, à la ligne 13, suivi du chiffre 1. Cette mesure devait être un multiple du *log*, qui en était au moins le sixième, peut-être même le douzième. Dans ce dernier cas, il équivaudrait au *hin* hébraïque qui vaut 12 *log*.

— P. 333. *Limites* (*bornes*). — j'ai reçu depuis de M. Brünnow (5 novembre 1906) un estampage de ce fragment où l'on peut lire, semble-t-il, CIP.

Tome VIII.

— P. 6. *Inscription palmyrénienne n° 6*. — vérification faite sur l'original, M. Chabot dit que la lecture ירק est matériellement sûre.

— P. 34. *L'alouette*. — cf. sur ce sujet Déonna, *Rev. Hist. Rel.*, 1917, I, p. 251.

— P. 51. *Le Lucus Furrinae*. — cf. Ghislanzoni (*Atti..... Lincei*, 1907, p. 88-39), qui reproduit toutes ces inscriptions, et le nouveau mémoire de Gauckler : *Nouvelles fouilles, nymphée, sanctuaire des Dieux syriens, nouvelle dédicace de Gaionas, cistiber augustorum de l'an 176 J.-C.* (*C. R. Acad.*, 1908, p. 510). Cf. aussi un mémoire détaillé de Nicole et Darier (*Mél. Ecole Rome*, tome XXIX, pp. 1-86, avec figures) et la nouvelle explication de M. Cumont (*C. R. Acad.*, 1917, p. 275), au sujet de l'inscription grecque. Un relevé bibliographique très complet des travaux publiés (de 1906 à 1918) sur ce sujet fort controversé vient d'être dressé par M. Gaston Darier sous le titre : *Les fouilles du Janicule à Rome*; *le Lucus Furrinæ et les temples des dieux syriens* (Genève, 1920).

— P. 56, n. 1. *Les chofarôt*. — ces troncs juifs, de forme conique, reposaient sur leur base, l'orifice étroit en haut de manière qu'on ne pût y introduire la main pour voler; c'est par inadvertance que j'ai indiqué la position inverse. Sur cette question des troncs, voir mes observations dans les *C. R. Acad.* (1919, p. 102-103).

— P. 62. *Elyo'ènaï, nom propre juif*. — transcrit chez les Septante Ἐλιωναί; cf. Ἐλιωναῖος, fils de Simon Kantheras, nommé grand-prêtre par Agrippa (Flav. Josèphe, *Ant. J.*, 19, 8 : 1).

— P. 70. ים = יום. — cette orthographe défective est attestée par les

ostraca; cf. entre autres l'ostracon de Berlin (Lidzb., *Eph.*, II, p. 231, l. 3).

— P. 71 (cf. p. 147). *Forgerons et musiciens.* — cf. le curieux passage de la traduction française de la *Consolatio* de Boëce par Maître Pierre de Paris (début du XIVe siècle); on y lit :

« Il fu apellé Mallien car il trova le chant et l'art de la musique as *mails des fevres* » (A. Thomas, *Notices et extr. des Mss.*, t. XLI, p. 14).

Cette étymologie fantaisiste d'un des prénoms de Boëce (*Mallien* = *Manlius*) vise clairement le mot *malleus*, *malleolus* « marteau », l'outil des forgerons.

— P. 78. *Puteolanus.* — M. Cagnat considère ce mot comme un véritable *cognomen* onomastique et non pas comme un ethnique réel.

— P. 86. *Sigle.* — la gravure de la sigle a été posée par erreur à l'envers; il faut se la figurer retournée de bas en haut. Je n'ose m'arrêter à l'idee qu'elle pourrait indiquer le mois .. Serait-ce le signe du capricorne indiquant le mois de décembre et précédé du quantième *trois* (Γ) ??

— P. 103. *Estampille israélite de Gezer.* — cf. *Pal. Expl. Fund.*, *Stat.*, 1907, p. 319; 1908, p. 76; 1909, p. 22 (avec une autre estampille similaire, disposition anagrammatique?).

— P. 105-112 (cf. IV, p. 24 et p. 35). *Poids à légendes sémitiques.* — aux éléments déjà discutés de ce problème métrologique sont venus s'ajouter des éléments nouveaux. Je les ai examinés et discutés au Collège de France et aux Hautes-Études (1909 et 1920) et compte publier mes observations ultérieurement. Je me bornerai à signaler pour le moment un poids de forme égyptienne portant la mention בקע « *demi* » (Torrey, *J. A. Or. Soc.*, XXIV, p. 207) et un autre poids, de même forme, en pierre rouge, trouvé en 1914 (Pilcher, *Palest. Expl. Fund. Stat.*, april 1914, p. 99); il pèse 7 gr. 75 et nous fournit le troisième exemple de la légende פים. D'autre part, le Louvre a acquis récemment un petit poids de bronze cubique, pesant 17 gr. 75 et portant une légende en caractères phéniciens qu'on pourrait lire : נצפם(?) « 2 *neçeph*? »

— P. 117. *Arétas IV*, רחם עמה. — en faveur du rapprochement de ce titre avec celui de φιλόπαππος, rapprochement auquel j'avais songé autrefois (*R. A. O.*, II, p. 375), on pourrait faire valoir le protocole royal d'une inscription mentionnant Ptolémée XI Aulète (*Bull. Inst. égyptien*, 1912, p. 176). Cf. aussi L. Aelianus *Philopappus*, descendant des anciens rois de Commagène, devenu citoyen et archonte d'Athènes (*C. I. G.*, 362).

— P. 119. *Talmud* (*mots grecs dans le*). — l'étymologie du mot talmudique אבטיינא avait déjà été reconnue par Krauss (*Lehnwoerter*, s. v.); quant aux mots כלונס et אפטוניות, les étymologies que cet auteur propose me paraissent bien peu satisfaisantes.

— P. 129. *Jehovah.* — c'est sous cette même forme, יהו, que le nom de Jehovah, accompagnant l'image même du dieu, apparait sur la fameuse monnaie du British Museum, restée longtemps sans explication satisfaisante. On me permettra de dire que c'est moi qui le premier — il y a plus de quarante ans — ai démontré l'identité de ce יהו et de Jehovah, après examen de la pièce originale. J'avais signalé aussitôt cette petite découverte aux conservateurs du British Museum : MM. Birch, Poole, Percy Gardner, Barclay Head, et à d'autres

savants anglais de mes amis; tous se rallièrent à ma façon de voir. Les papyrus d'Éléphantine sont venus la confirmer d'une façon inespérée. Je crois devoir rappeler ces faits afin de remettre les choses au point une fois pour toutes. En effet, nombre de savants qui depuis ont eu à s'occuper de la question paraissent ignorer par qui et comment elle avait été résolue, témoin, par exemple, l'article de M. Pilcher (*Proc. S. B. A.*, t. XXX, 1908, p. 45-52 : *Coin of Gaza and the vision of Ezekiel*) qui reprend à son compte, et la lecture du nom, et le rapprochement entre le char ailé de la monnaie et la Vision d'Ézéchiel, sans avoir l'air de se douter que je l'avais précédé dans cette voie dès 1880.

— P. 133. *Ostraca araméens.* — le sens que j'attribue à la locution הלו כן semble confirmé par un des ostraca, encore inédits, que j'ai recueillis à Éléphantine (carnet p. 329).

RECTIFICATIONS

Tome IV.

— P. 35, § 3 omis, cf. p. 407, n. 1.

— P. 111, n. 2 de la p. 110, l. 1, lire : עידר au lieu de עירר.

— P. 140, l. 1, à rétablir le mot ἵνα, omis devant εὐχαριστόν.

— P. 162, n. 3, lire : *1900* au lieu de *1899*.

— P. 180, n. 1, l. 4, lire : צהות au lieu de צחות.

— P. 181, l. 21, le *yod* est gravé à l'envers.

— P. 183, n. 1, lire : *Rec. d'arch. or., IV, p. 110, n 2* au lieu de *Rev. d'arch. or., IV, p. 285.*

— P. 197, l. 22, lire : יטבא au lieu de יבנא.

— P. 203, l. 25, lire : *Sobernheim* au lieu de *Soberheim*.

— P. 324, n. 2, lire : *224* au lieu de *244*

— P. 336, l. 15, lire : *par moment* au lieu de *par un moment*.

— P. 347, l. 15, lire : תנחום au lieu de תנהום.

— P. 368, l. 3, lire : *non pas* au lieu de *non par*.

— P. 385, n 4 de la p. 384, l. 1, lire : — *fusion* (*profusion*) au lieu de *fession* (*profession*).

— P. 394, n. 1, l. 2, lire : *Hypatos* au lieu de *Hypotos*.

Tome V.

— P. 46, l. 8, lire : גיר au lieu de עיר.

— P. 103, l. 19, lire : *échéant* au lieu de *déchéant*.

— P. 109, l. 15, lire : בן au lieu de בר.

— P. 110, l. 8, lire : *comme on l'avait* au lieu de *comme l'avait*.

— P. 129, l. 8, lire : *col 3286* au lieu de *2386*.

— P. 179, l. 17, lire : *382* au lieu de *282*.

— P. 316, l. 1, lire : כנכר au lieu de כנבר.

— P. 320, l. 31, lire : *arbitraires* au lieu de *arbritaires*.

— P. 334, l. 2-3, lire : *a peut-être été le premier* au lieu de *peut-être le premier*.

— P. 372, l. 22, lire : (*R. A. O., V, 211*) au lieu de (*R. A. O., I, 211*).

— — l. 24, lire : *Saint-Aignan* au lieu de *Saint-Aignant*.

— P. 396, dernière ligne, lire : *P. 177* au lieu de *P. 179*.

Tome VI.

— P. 31, l. 2, lire : *occupé* (*R. A. O, V, 177, 178*) au lieu de *occupé plus haut* (*pp. 177, 178*).

— P. 41, n. 2, lire : *V, p. 81* au lieu de *V, p. 84*.

— P. 65, l. 25, lire : *en l'an 6 avant notre ère* au lieu de *de notre ère*.

— P. 218, lire : § *24* au lieu de § *25*.

— 251, l. 1, lire : (*p. 241, n. 4*) au lieu de (*p. 244, n. 4*).

— P. 268, l. 15, lire : *Petphtah* au lieu de *Petphtaph*.

— P. 287, l. 8, lire : *ses père et mère*, au lieu de : *ses père et même*.

— P. 292, l. 12, lire : *Silvius* au lieu de *Sylvius*.

— P. 299, l. 1, lire : *IV, 119, n° 1* au lieu de *IV, 129, n° 1*.

— P. 372, lire : § *44 bis* au lieu de § *44*.

— P. 376, l. 9, lire : *hébr.* קַנָּא au lieu de *hébr.* קַנָּה.

— P. 385, notes. *Supprimer la note 1* (= répétition de la n. 4 de la p. 384); la *note 2* répond à l'*appel 1*; la *note 3* à l'*appel 2*; la véritable note 3 portant sur Galibus a été oubliée à l'impression.

— P. 404. A rétablir ainsi à la table des matières :

§ *43*. — *Une zemzémiyé médiévale avec inscription et armoiries arabes, 361*.

§ *44*. — *Un texte arabe..... 364*.

§ *44 bis*. — *Fiches et notules.....*

Tome VII.

— P. 129, l. 11, lire : *du Noüy* au lieu de *de Noüy*.

— P. 132, l. 27, lire : *Mont Sion* au lieu de *Mon Sion*.

— P. 289, l. 23, lire : *nous* au lieu de *nons*.

— P. 299, l. 1, lire : *pour le hin* au lieu de *pour le log*.

— — l. 2, lire : *pour le log* au lieu de *pour le hin*.

— P. 303, n. 3 de la p. 302, l. 10, lire : *peut vouloir dire* au lieu de *peut dire*.

— P. 312, l. 2, lire : *groupe* au lieu de *gronpe*.

— P. 320, l. 21, lire : *sans lui avoir préalablement fait rendre gorge* au lieu de *sans avoir préalablement rendu gorge*.

— P. 322, l. 3, lire : *eut à y tenir tête* au lieu de *eut à y faire tête*.

— P. 329, l. 2, lire : « *au mois de* au lieu de « *au moins de*.

— P. 354, n. 2, lire : *134* au lieu de *136*.

— P. 359, l. 1, lire : [*P. 110, VIII*] au lieu de [*P. 110, VII*].

— P. 378, l. 17, lire : *p. 99*). au lieu de *p. 101*).
— P. 386, l. 4, lire : *miliario* au lieu de *milliaris*.
— P. 395, l. 27, lire : צלם au lieu de אלם.
— P. 398, l. 4, lire : *P. 230* au lieu de *P. 223*.
— — l. 32, lire : ἐποίησεν au lieu de ἐποίησηv.

Tome VIII.

— P. 4, l. 29, lire : (*p. 10. n° 2 et pl. I, fig 2*) au lieu de (*p. 263, fig. 2*).
— P. 9, l 21, lire : זבדעתה au lieu de זבריעתה.
— P. 14, l. 25, lire *personnages* au lieu de *person-*
— P. 46, l. 4, lire : *demeuré* au lieu de *demeure*.
— P. 47, l. 15, lire : עבדרשף au lieu de עבדבשף.
— P. 73, l. 21, lire : *La relation entre le forgeron, le poète et le musicien* au lieu de *La relation du forgeron au poète et au musicien*.

— P 80-81, par suite d'une erreur de mise en pages, la notule sur l'*inscription palmyrénienne* est une répétition à peu près textuelle de ce qui a été dit *supra*, *p. 12-13*.

— P. 87, l. 11, lire : *n° 88* au lieu de *n° 89*.

— P. 111, n. 1, l. 3, lire : *1903, p. 384 et suiv.* au lieu de *1903, p. 984 et suiv.*

— P. 121, l. 12, lire : *28 avril 1907* au lieu de *28 avril 1901*.
— P. 125, n. 2, l. 6, lire : *quelque participe* au lieu de *qnelque participe*.
— P. 132, n. 2, l. 2, lire : *Sanaballètes* au lieu de *Sanababallètes*.
— P. 139, l. 10, lire : *le pap. G lui-même* au lieu de *le pap. F lui-même*.
— P. 143, l. 7, lire : *inacceptable* au lieu de *inacceptable*.

AVIS AU LECTEUR

Avec ce tome VIII, laissé si longtemps en souffrance par suite des événements, se clôt le *Recueil d'Archéologie Orientale* commencé en 1888.

L'auteur se propose de s'en tenir dorénavant aux périodiques — revues ou journaux spéciaux — pour faire connaître, au fur et à mesure, sous la rubrique générale : *Notes d'Archéologie Orientale*, les résultats de ses recherches et de ses études sur ce terrain spécial.

La dernière partie du présent volume contient. outre nombre d'additions et de rectifications, aux tomes IV-VIII, une *Table analytique*, très détaillée des principales matières traitées dans ces cinq volumes. Cette table, dressée avec le soin le plus consciencieux par une de mes élèves, M[me] Denyse le Lasseur, fait suite à l'index général des tomes I-III ; elle permettra au lecteur de se reconnaître plus aisément au milieu de toutes ces questions traitées au jour le jour et se présentant en ordre dispersé.

Décembre 1921.

TABLE ANALYTIQUE DES PRINCIPALES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES

TOMES IV, V, VI, VII et VIII

DU

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

AVERTISSEMENT

La méthode suivie est différente de celle qu'avait adoptée M. J.-B. Chabot pour les tomes I-III. On a fondu en une seule table analytique, aussi détaillée que possible, tous les mots français, sémitiques et grecs. Les mots sémitiques sont placés selon l'ordre alphabétique de leur transcription en français. Cette transcription est assez variable, tant pour l'arabe que pour l'hébreu. Par exemple le ח est rendu par *kh* ou par *ḥ*; le צ par *ç* ou par *s*; le ש par *s* ou par *ś*, ou par *ch*; le ע par l'esprit rude surmontant une voyelle; le par *q* ou par *k*; l'א par *a* ou par *e*.

Les mots grecs n'ont pas été transcrits. Ils ont été intercalés parmi les mots français à leur rang alphabétique. Suivant l'usage adopté pour l'édition des papyrus et souvent, en Angleterre, pour les autres textes grecs, l'accentuation du grec a été supprimée; de plus, on n'a pas tenu compte de l'esprit rude (par exemple pour ʽιερον, voir à *i* et non à *hi*).

Les noms des auteurs cités dans le *Recueil* sont classés dans un index spécial, avec l'indication des titres de leurs ouvrages, et, à l'occasion, celle des principaux points en jeu.

Les mots en grandes capitales proviennent de source épigraphique; les mots en petites capitales renvoient aux articles spéciaux de la Table; les chiffres romains aux tomes du *Recueil*; les chiffres arabes aux pages à consulter. Le tiret, qui suit la page indiquée, signifie « *et suivantes* ».

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

afr. = africain.
ar. = arabe.
aram. = araméen.
Arch. Res. = *Archaeologica Researches in Palestine* (par M. Clermont-Ganneau).
C. I. S. = *Corpus Inscriptionum Semiticarum.*
comp. = comparer.
C. R Acad. = *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*
E. A. O. = *Études d'Archéologie Orientale* (par M. Clermont-Ganneau).
f. ou *fém.* = féminin.
gr. = grec.
hébr. = hébraïque.
inscr. = inscription.
isr. = israélite.
j. = juif.
m. = masculin.
n l. = nom de lieu.
n. pr. = nom propre de personne.
nab. = nabatéen.
néop. = néopunique.
palm. = palmyrénien.
ph. et *phén.* = phénicien.
pun. = punique.
p. ê = peut-être.
R. A. = *Revue Archéologique.*
R. A. O. = *Recueil d'Archéologie Orientale.*
rectif. = rectification.
R. E. S. = *Répertoire d'Épigraphie Sémitiqué.*
saf. = safaïtique.
sam. = samaritain.
T. S. = Terre Sainte (Croisades).
talm. = talmudique.
Vog. = M[is] de Vogüé.
Wadd. ou *Wad.* et *W.* = Waddington, *Inscriptions grecques et latines de Syrie.*

TABLE ANALYTIQUE

DES TOMES IV, V, VI, VII ET VIII

A

INSCRIPTIONS :

INDEX DES AUTEURS CITÉS

DANS LES TOMES IV-VIII,

DU *RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE*

TABLE DES FIGURES DANS LE TEXTE

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

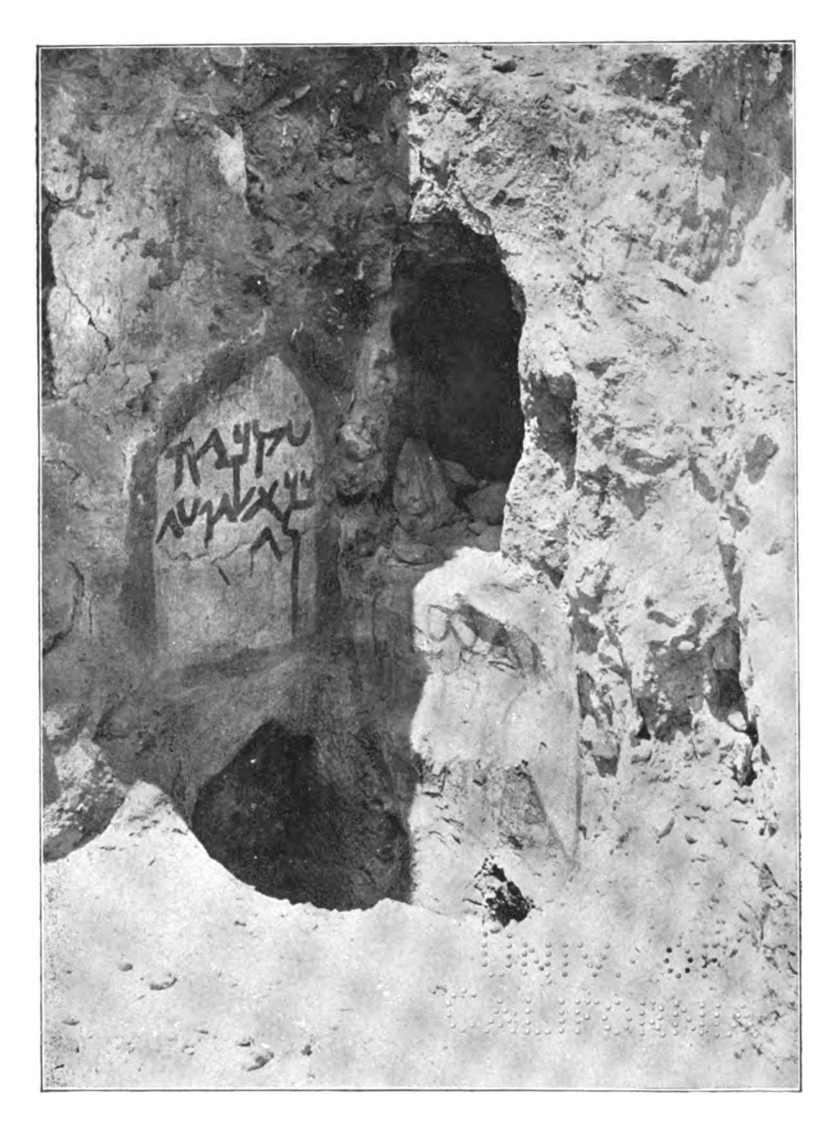
TABLE DES MATIÈRES

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ, 4, RUE GARNIER. ANGERS


1

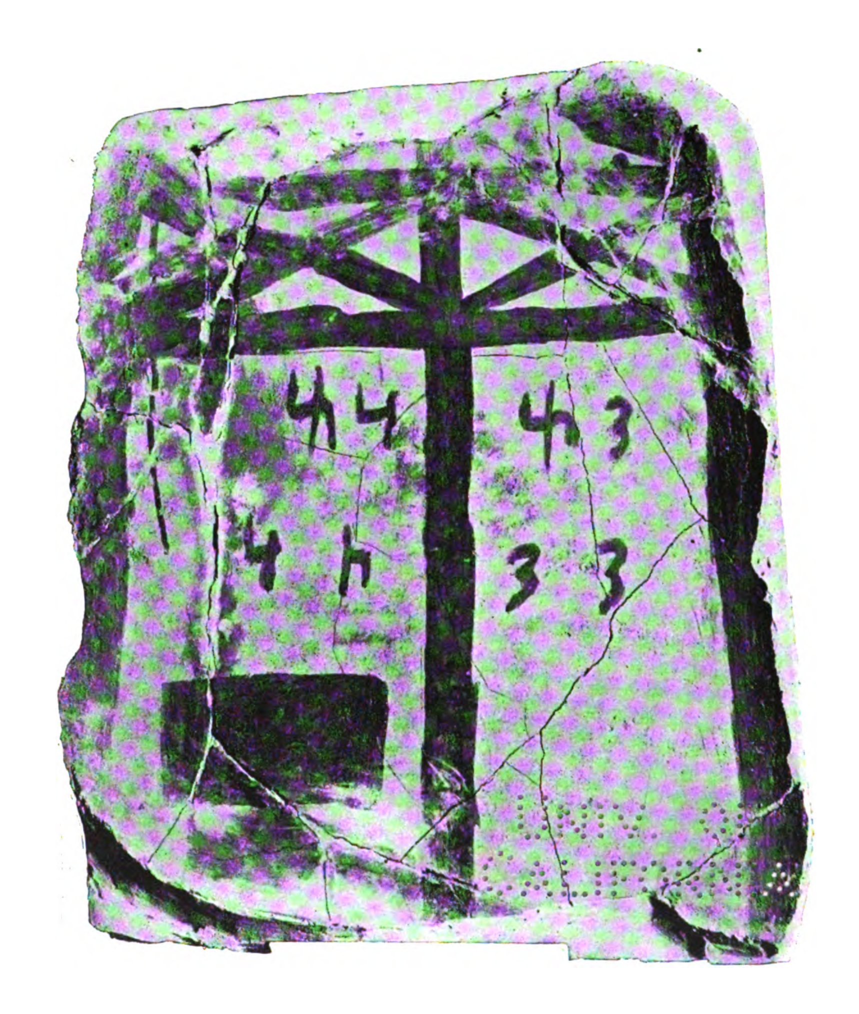

2

NOUVELLES INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES



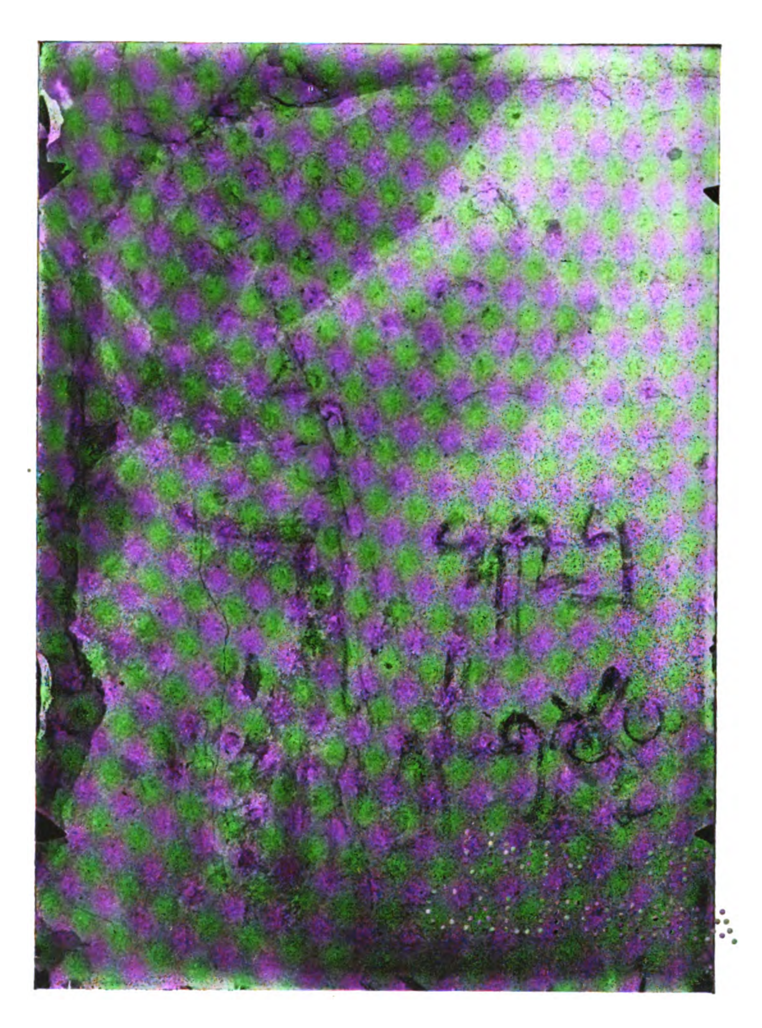
NÉCROPOLE JUIVE D'ALEXANDRIE

ÉPITAPHE DE ʿAQABYAH FILS DE ELYOʿÉNAÏ



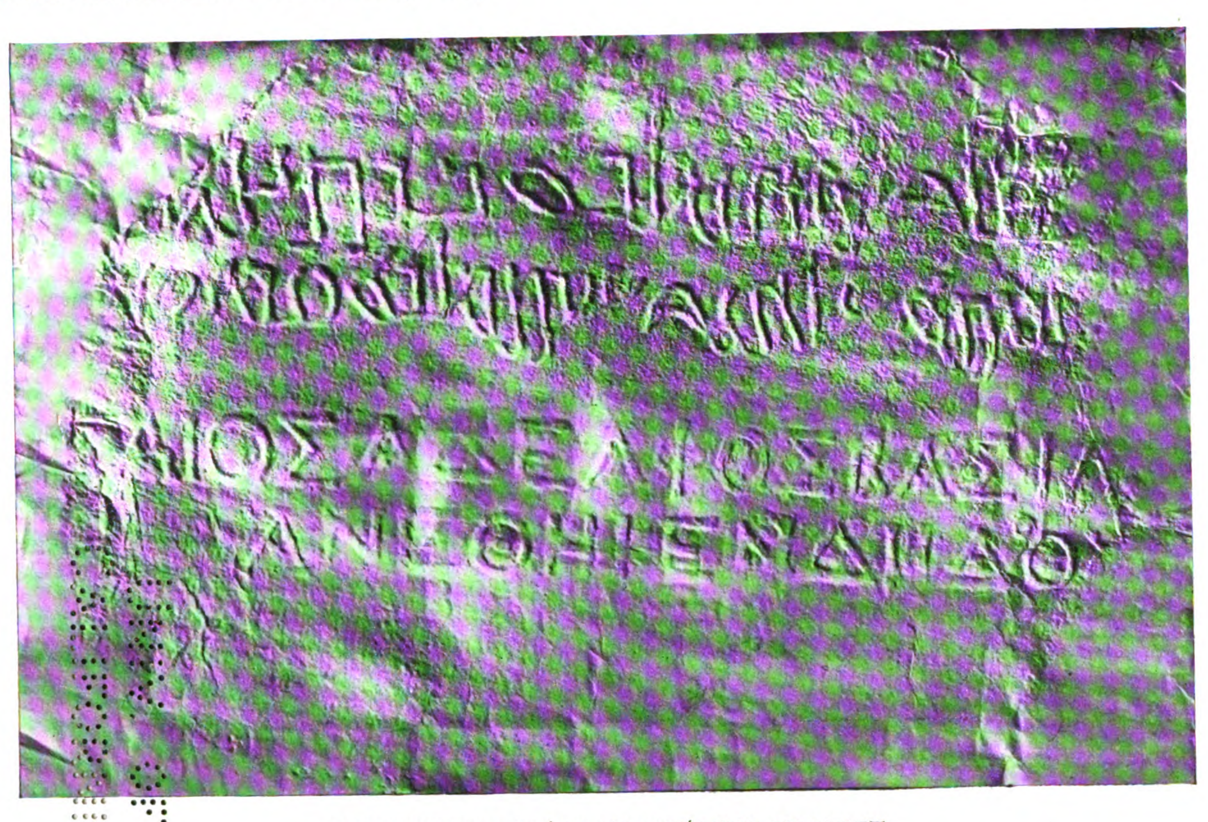
NÉCROPOLE JUIVE D'ALEXANDRIE
INSCRIPTION ARAMÉENNE

NÉCROPOLE JUIVE D'ALEXANDRIE
ÉPITAPHE DE PSYLLAS



NÉCROPOLE JUIVE D'ALEXANDRIE

ÉPITAPHE ARAMÉENNE



L'INSCRIPTION GRÉCO-NABATÉENNE DE MILET
(DÉDICACE DE SYLLAEOS).



INSCRIPTION NABATÉENNE D'ÉGYPTE

TABLE DES FIGURES DANS LE TEXTE

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

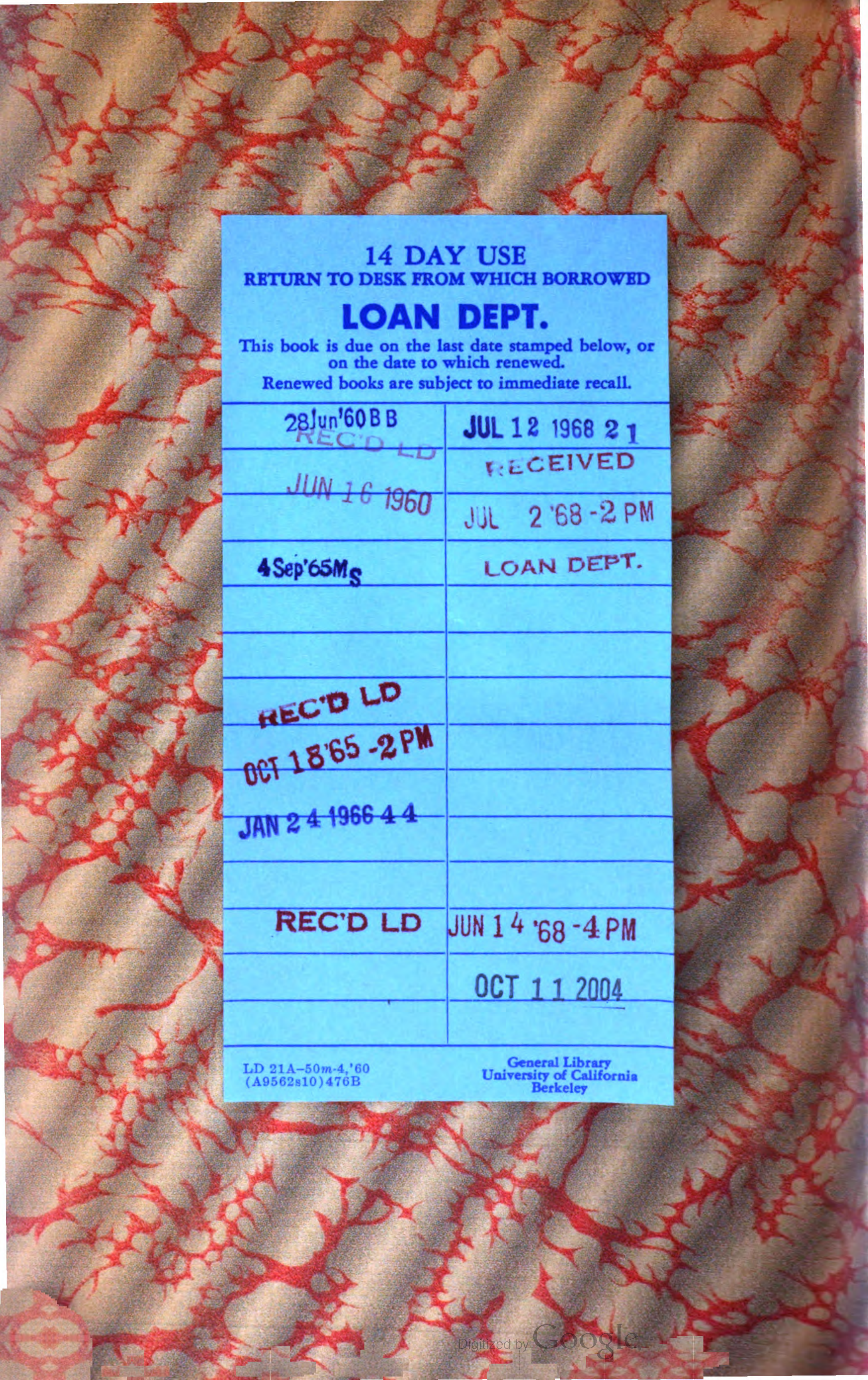
RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

Par CH. CLERMONT-GANNEAU

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VII

(Voir suite page 3.)

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ. — 4, RUE GARNIER, ANGERS.



14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.
28Jun'60BB
REC'D LD
JUN 16 1960
4Sep'65MS
REC'D LD
OCT 18'65 -2PM
JAN 24 1966 4 4
REC'D LD
JUL 12 1968 2 1
RECEIVED
JUL 2 '68 -2 PM
LOAN DEPT.
JUN 14 '68 -4 PM
OCT 11 2004
LD 21A-50m-4,'60
(A9562s10)476B
General Library
University of California
Berkeley
Digitized by Google

